153

F. M. CORNFORD
ANTES Y DESPUES DE SOCRATES

F. M. CORNFORD

ANTES Y DESPUES DE SOCRATES



El presente volumen está constituido por tres brillantes ensayos del profesor Cornford sobre el pensamiento heleno y su actitud ante la vida: "Antes y después de Sócrates", "Las religiones mistéricas y la filosofía presocrática" y "Las escuelas filosóficas de Atenas". En el que da título al libro explica el autor por qué la vida y la obra de Sócrates sobresalen como un momento *crucial* en la historia del pensamiento. Muestra cómo Sócrates revolucionó el concepto de filosofía, transformándola de estudio de la Naturaleza en estudio del alma humana, y el significado del bien y del mal, así como los fines para los que debemos vivir. Ésta es, de hecho, la historia de toda la época creativa de la filosofía griega: la ciencia jónica presocrática de la Naturaleza, la figura del propio Sócrates, y sus principales seguidores, Platón y su discípulo Aristóteles.



F. M. CORNFORD

ANTES Y DESPUÉS DE SÓCRATES

Traducción de

ANTONIO PÉREZ-RAMOS

EDITORIAL ARIEL
BARCELONA - CARACAS - MÉXICO

Título original:
BEFORE AND AFTER SOCRATES
Cambridge University Press, Londres

Los capítulos "Mistery Religions and pre-Socratic Philosophy"
y "The Athenian Philosophical Schools"
proceden de la *Cambridge Ancient History*, vols. IV (1926) y VI (1927), respectivamente

Cubierta: Josep Navas

1.ª edición: agosto de 1980

Depósito legal: B. 7.191 - 1980
ISBN: 84 344 0810 4

Impreso en España

1980. — I. G. Seix y Barral Hnos., S. A.
Carretera de Cornellà, 134, Esplugues de Llobregat (Barcelona)

En memoria de
GOLDSWORTHY LOWES DICKINSON

PREFACIO

El estudioso de cualquier campo del conocimiento a quien se invita a exponer, ante un público no perito y en un lapso de cuatro horas, la esencia y el fruto de sus estudios [1] *hará bien en someterse a la disciplina implicada en tal propósito. Sabe bien que el especialista fruncirá el ceño al oír algunas de sus afirmaciones, por estimarlas cuestionables en su contenido y dogmáticas en su empaque, a la vez que señalará la omisión de multitud de extremos para los que fue imposible hallar espacio. Sin embargo, no dejará de aprovecharle el silenciar tales críticas y buscar en lo expuesto el desarrollo capital, al que tan a menudo oscurece la masa de los detalles. Estaba claro que habíamos de tomar a Sócrates como la figura central del período que se me ha encomendado, y que mi cometido era el de sacar a luz el significado de su conversión filosófica desde el estudio de la Naturaleza al estudio de la vida humana. He tratado, en consecuencia, de mostrar por qué la primitiva ciencia jonia no llegó a satisfacer a Sócrates, y he contemplado los sistemas de Platón y Aristóteles como intentos de llevar a la interpretación del cosmos las consecuencias del descubrimiento socrático. Por lo que respecta a éste, lo he comprendido mejor gracias a la obra de Henri Bergson* Les deux

1. Las cuatro conferencias que este libro contiene fueron pronunciadas como parte de un curso sobre Filosofía Griega en el Summer Meeting organizado por el Board of Extra-Mural Studies en Cambridge en agosto de 1932. El tema escogido para las sesiones fue el de la contribución de la Grecia antigua a la vida moderna. [El autor se refiere a lo que aquí constituyen los cuatro primeros capítulos, que en la edición original inglesa aparecieron como un libro independiente bajo el título *Before and after Socrates*, Cambridge University Press, Londres, 1972. A la presente edición española se han añadido otros dos ensayos del autor relacionados con el tema (capítulos V y VI) y que originariamente formaban parte, respectivamente, de los volúmenes IV y VI de la *Cambridge Ancient History. N. del Ed.*]

sources de la morale et de la religion, *que cayó en mis manos cuando componía estas conferencias.*

Antes de pronunciar la última, llegó a mí la noticia de la muerte de Goldsworthy Lowes Dickinson, el docto y melifluo humanista que tan justamente escogido fue para inaugurar el presente estudio de la contribución de Grecia a la vida moderna. Ningún erudito inglés ha mostrado mejor que él, en su persona incluso más que en sus escritos, cómo, en un mundo que a veces semeja olvidar más de lo que ha aprendido desde la desaparición de Atenas, el espíritu de Sócrates puede revivir.

F.M.C.

Agosto 1932.

CAPÍTULO I

LA CIENCIA JONIA ANTES DE SÓCRATES

En el curso de estas conferencias me ha correspondido versar sobre el período creativo de la filosofía helena en su integridad, esto es, el correspondiente a la ciencia jonia de la Naturaleza anterior a Sócrates, a Sócrates mismo y a sus principales seguidores, Platón y Aristóteles su discípulo. Es obvio que no me será posible trazar ni siquiera un resumido bosquejo de la historia del pensamiento en un período que se extiende por cerca de tres centurias, la sexta, la quinta y la cuarta previas a nuestra era. Por tanto, sólo trataré de explicar por qué la vida y la obra de Sócrates se yerguen como jalones de la crisis central o pivote de tal historia. Así hablamos de los presocráticos, a continuación de Sócrates y por último de la filosofía socrática elaborada por Platón y Aristóteles. ¿Por qué se emplea el nombre de Sócrates para designar tanto a la filosofía que le precedió como a la que encontramos tras él?

En uno de sus diálogos hace Platón que sea el mismo Sócrates quien describa la revolución del pensamiento a la que él había dado origen, o sea, cómo desvió la filosofía desde el estudio de la Naturaleza externa al estudio del hombre y de los propósitos de la acción de éste en la comunidad. En el *Fedón*, la conversación entre Sócrates y sus amigos en el día de la muerte de aquél analiza la cuestión de si el alma es una entidad de ésas que pueden comenzar y cesar de existir. Tal cuestión lleva a pasar revista a las explicaciones que se han ofrecido para dar razón del devenir y perecer de las cosas transitorias. Consideremos el núcleo de tan famoso pasaje.

Sócrates comienza diciendo que, en su juventud, se había sentido ganoso de saber cómo los filósofos habían explicado el origen del orbe y de los seres vivos. Mas pronto abandonó esa ciencia de la Naturaleza por no quedar satisfecho con las explicaciones o razones que la tal ofrecía. Algunos, por ejemplo, habían hallado el origen de la vida en un proceso de fermentación desencadenado por la acción del calor y del frío. Sócrates estimaba que tal explicación no le hacía más sabio, de lo que concluyó que carecía de disposiciones naturales para tal suerte de indagación.

De este pasaje podemos inferir por qué estaba insatisfecho. En aquella ciencia primitiva un evento físico se estimaba "explicado" cuando, por decirlo así, se le había reducido a sus partes o bien se le había descrito en términos de otros acontecimientos físicos que le precedían o que le componían. Así tal explicación ofrece un cuadro más detallado de *cómo* tal evento aconteció; pero no nos dice, pensaba Sócrates, *por qué.* El tipo de razón que Sócrates deseaba era el de la razón por qué.

Sócrates oyó entonces a alguien que leía en voz alta un libro compuesto por Anaxágoras, el filósofo amigo de Pericles, en el que se afirmaba que el orbe había sido ordenado por una Inteligencia. Y esto acrecentó sobremanera sus esperanzas, pues que una Inteligencia que ordenase todos los seres había de disponerlos, tal pensaba él, "para lo mejor". Confiaba de esta suerte en que Anaxágoras explicaría el orden universal como el resultado de un plan y no el fruto de una ciega necesidad mecánica. Así la razón de ese orden se hallaría, no en un estadio previo de los seres del cual éste hubiera surgido, sino en algún fin o propósito al que pudiera mostrarse que el tal servía. Eran las explicaciones de esta índole las que le parecían a Sócrates inteligibles y satisfactorias. Así por ejemplo: ¿por qué se hallaba él en aquel momento en prisión, aguardando la muerte? Por cierto que no porque los músculos de su cuerpo estuviesen contraídos de tal manera que le hubieran transportado allí y le hubiesen colocado en postura sedente, sino

porque su espíritu había estimado mejor el someterse a la sentencia del tribunal de Atenas. Con todo, al leer a Anaxágoras halló Sócrates que la acción de tal Inteligencia se limitaba a comenzar el movimiento en el espacio; para lo demás Anaxágoras volvía a recurrir a las usuales causas mecánicas. En su sistema no se le asignaba al universo ningún propósito de bondad que éste hubiese de cumplir. Pues bien, Sócrates tomaría el camino allí donde Anaxágoras lo había dejado; abandonó por tanto toda esperanza de hallar un sistema inteligible de la Naturaleza y se apartó del estudio de las cosas exteriores.

De esta suerte hallaremos que el Sócrates que nos pintan Jenofonte y Platón no dialoga sobre la Naturaleza, sino sobre la vida humana en la sociedad, el significado del mal y el bien y los fines en atención a los cuales nos es menester vivir.

Platón nos ha descrito aquí algo de importancia mucho mayor que lo que pudiese ser un momento crítico en la vida del individuo Sócrates. En efecto, no sólo era éste, sino la filosofía misma la que se había vuelto del mundo exterior al mundo interior. Hasta entonces los ojos de la filosofía habían contemplado lo externo para encontrar una explicación razonable del cambiante espectáculo de la Naturaleza en torno. Su mirada se dirije ahora a otro campo —al orden y los propósitos de la vida humana— y al centro de éste, a saber, la naturaleza del alma individual. La filosofía presocrática comienza, como trataré de mostrar, con el descubrimiento de la Naturaleza; la filosofía de Sócrates comienza con el descubrimiento del alma humana.

Halló la vida de aquél su más apropiado lema en la inscripción délfica del "conócete a ti mismo". Nos preguntamos ahora: ¿cómo fue que, precisamente en ese momento y lugar, el hombre descubre en sí un problema de importancia más urgente que el del desentrañamiento de la Naturaleza externa? Estimaríamos tal vez que la filosofía podía haber principiado en casa, es decir, en el entendimiento de que el alma del humano y el significado de su

vida revestían para él importancia mayor que no la historia natural de las cosas inertes. Así pues, ¿por qué estudió el hombre la Naturaleza en lugar primero y olvidó de conocerse a sí mismo hasta que Sócrates proclamó tal necesidad como su capital preocupación? Para hallar respuesta a este interrogante nos es menester ahora considerar la antigua ciencia jónica de la Naturaleza, su carácter y cómo se originó.

Llámase "jónica" a esta ciencia porque fue inaugurada por Tales y sus sucesores de Mileto, una de las colonias jonias situadas en la costa de Asia Menor. Se concede en general que con él algo nuevo, lo que ahora apellidamos ciencia occidental, apareció en el mundo, o sea, la ciencia como comúnmente se define: la búsqueda del saber por el saber y no por el uso práctico al que éste pudiera servir. Tales de Mileto, en sus viajes por Oriente, halló que los egipcios detentaban ya algunas reglas aproximadas de agrimensura. Todos los años la inundación del Nilo borraba los mojones y los campos de los agricultores tenían que ser delimitados de nuevo. Los egipcios poseían un método para calcular áreas rectangulares y resolver así su problema práctico. El inquisitivo griego no sentía interés en delimitar los agros. Lo que él advirtió fue que ese método podía desgajarse de aquel su propósito particular y generalizarse en un método que permitiese calcular superficies de cualquier forma. De esta suerte, las reglas de la agrimensura se convirtieron en la ciencia de la geometría. El problema —algo que es menester hacer— cedió el puesto al teorema —algo que es menester contemplar—. La razón halló un nuevo gozo en saber que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son *siempre* iguales y por qué ello ha de ser así. El perito topólogo hace aún uso de tal regla al construir sus mapas; el filósofo se contenta con deleitarse en ella porque expresa una verdad.

De similar manera los helenos trocaron el arte de la astrología en la ciencia de la astronomía. Los sacerdotes de Babilonia ya habían registrado el movimiento de los astros

desde hacía centurias con el fin de predecir aconteceres humanos que las estrellas pretendidamente gobernaban. Los griegos se hicieron con el fruto de esa observación y Tales de Mileto predijo un eclipse acaecido en Asia Menor en el año 585 a. de C. Lo que dejaron a un lado fue el edificio íntegro de supersticiones astrológicas que hasta entonces habían brindado el motivo práctico para observar los cielos. Apenas si existe traza de astrología en el pensamiento heleno antes de la fusión del Occidente y del Oriente que siguió a las conquistas de Alejandro.

La aparición de la ciencia significó, pues, que la inteligencia se tornó desinteresada y se sintió libre para emprender su singladura por mares del pensamiento extraños a las mentes abocadas en inmediatos problemas de acción. La razón inquirió y percibió que la verdad era algo universal que podía ser útil para las exigencias de la vida, o bien que podía no serlo. Al considerarlas a una distancia de 2500 años, vislumbramos las cosmologías milesias como la alborada o la niñez de la ciencia. Es aquí donde comienzan las historias de la filosofía, tras conceder algunas observaciones a la edad primitiva de la mitología y la superstición. No obstante, para servir a nuestro propósito de apreciar la revolución socrática del pensamiento, nos será útil considerar aquel momento primero de la ciencia desde el otro lado, esto es, desde el lado que está más lejos de nosotros. Si nos fuese factible considerar el desarrollo del género humano en su integridad, estos últimos veinticinco siglos de ciencia transcurridos desde los días de Tales de Mileto hasta los nuestros propios aparecerían en proporción y perspectiva muy diferentes. Veríamos entonces a la filosofía como el más grande de los logros humanos. La especulación presocrática cesaría de parecernos rudimentaria e infantil para erguirse como la época culminante de un desarrollo que cubre muchas más edades de las que ha registrado la Historia.

Me referí antes a tal época como a la del descubrimiento de la Naturaleza: he aquí una expresión que es me-

nester explicar. Designo con ella el descubrimiento de que el mundo circundante en su integridad, mundo del que nuestros sentidos nos ofrecen el conocimiento, es puramente natural y no en parte natural y en parte supranatural. Así, la ciencia comienza cuando se entiende que el universo es un todo natural que posee sus modos de acción inmutables, o sea, modos que la razón humana puede averiguar, pero que se hallan fuera del control ejercido por la acción del hombre. Arribar a tal perspectiva constituyó un logro muy grande, cuya magnitud podremos medir si retrotraemos nuestra reflexión a ciertos aspectos propios de las épocas precientíficas. Los tales son: 1) la separación del yo con respecto al objeto externo, esto es, el descubrimiento del objeto; 2) la ocupación de la inteligencia con las necesidades prácticas de la acción al manipular el objeto; 3) la creencia en poderes sobrenaturales e invisibles que se encuentran en o tras el objeto que se pretende manipular.

1) Con respecto al primer punto —la separación del yo y del objeto— diremos que, si es verdad que el individuo sigue siendo un compendio en miniatura de la historia de la especie, entonces se trata aquí de algo que se pierde muy lejos en las etapas del desarrollo humano. En efecto, el niño es solipsista tan sólo durante las primeras semanas de su existencia, cuando da por seguro que su entorno no es sino una parte de sí. Esta filosofía infantil, sin embargo, se pone pronto en cuestión merced a la duda; en efecto, hay algo que falla: el alimento no aparece como la respuesta inmediata al estímulo del hambre. El infante llorará de rabia y de zozobra. Tendrá que afirmarse a sí mismo para hacer que el entorno se comporte como él desea. El sueño solipsista queda pronto destruido y en un mes o dos ya será consciente de que, además de sí, existen otras cosas que es menester adular o engañar. El niño (tal dicen las ayas) "comienza a darse cuenta de las cosas", o (tal dice Virgilio) comienza a "reconocer a su madre con una sonrisa". De esta suerte, el abismo que separa el yo y el mundo exterior em-

pieza a abrirse.

Esta creencia naciente en la existencia independiente de los objetos exteriores constituye el cimiento de la filosofía del sentido común, impuesta en el niño con la derrota del solipsismo ingenuo. En el desarrollo del género humano el descubrimiento de que existen cosas situadas fuera del yo tiene que situarse, como apunté arriba, en un pasado muy remoto. Con todo, es preciso distinguir entre efectuar tal descubrimiento y dar en la idea de que esos objetos externos poseen una naturaleza que les es propia, extraña a la del hombre y carente tanto de simpatía como de hostilidad para con sus temores y deseos. Hubo de transcurrir un lapso de tiempo sumamente largo antes de que la frontera que separa el yo y el objeto se trazase precisamente allí donde la ciencia la coloca, desgajando del todo al objeto.

2) La razón de ello reside en el hecho de que la inteligencia permanece, durante todo este período, inmersa en los intereses de la acción y carece del ocio preciso para la reflexión desinteresada. Éste es el segundo rasgo de la edad precientífica. En el hombre, al igual que en los animales superiores, el uso primario de la inteligencia fue el idear medios para llevar a término aquellos fines prácticos que no es factible lograr de manera inmediata. Si se le ofrece un plátano a un simio, éste lo tomará y empezará a comerlo; no hay aquí lugar para la reflexión. Pero si se cuelga el plátano fuera de su alcance, la acción se detiene. Será menester emplazar la inteligencia en ayuda del deseo frustrado; esto es, se hará una pausa antes de que la acción se reanude. Una vez que hemos observado la acción consiguiente, entonces colmamos el espacio de esa pausa con una elemental cadena de razonamiento. Así imaginamos que el mono ha razonado de esta suerte: "¿cómo puedo hacerme con ese plátano? Aquí hay cajas. Si las pongo una encima de otra podré alcanzarlo". De seguro que no sabemos qué ha sucedido en el cerebro del simio. Pero el hombre, eso sí lo sabemos, ha usado su inteligencia para vencer los obstáculos inusuales que se ponen a su acción y, me-

diante la invención de herramientas y útiles de todas clases, ha ampliado sus poderes naturales por medios naturales, y los sigue ampliando. De esta suerte y en todo tiempo, la inteligencia sirve a los propósitos de la acción; y nuestra conjetura es que en un principio sirvió con exclusividad a tales poderes.

La limitación de la inteligencia a las cosas que merecen su atención en razón de que se resuelven en algún fin práctico es aún hoy característica de los primitivos. Bronislaw Malinowski [1] escribe acerca de los melanesios lo que sigue:

> El mundo exterior les interesa tan sólo en la medida en que es productor de cosas útiles. La utilidad, por supuesto, ha de entenderse aquí en su sentido más amplio, incluyendo no sólo lo que el hombre puede consumir como alimento, sino todo lo que estimula sus actividades lúdicas, rituales, guerreras o artísticas.
>
> Todas esas cosas revestidas de interés sobresalen en la mente del salvaje como unidades aisladas y desgajadas de un indiferenciado telón de fondo. Cuando yo evolucionaba con los nativos en alguno de sus medios naturales —navegando en la mar, caminando en la playa o a través de la jungla o contemplando el cielo estrellado— me impresionaba a menudo su tendencia a aislar los pocos objetos para ellos importantes y a tratar lo demás como mero decorado. Así por ejemplo, en la selva una planta o un árbol llamaban mi atención, y al requerir información sobre ellos, su respuesta era: "Bah, no es nada más que 'un arbusto' ". Un insecto o un ave que no desempeñen ningún papel en la tradición o en la cocina serán despachados diciendo que "son sólo alimañas que vuelan" (*mauna wala*). Mas si, por el contrario, es el caso que el objeto en cuestión les sea útil de una u otra manera, entonces le darán un nombre, detallarán las referencias a sus empleos y propiedades y, de esta suerte, tal entidad quedará claramente individualizada [...]. En todos los campos existe la tendencia a aislar aquello que

1. C. K. Ogden y I. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1930), Suplemento I, p. 331 (hay trad. cast.: Paidós, Buenos Aires).

de alguna manera se relaciona con el hombre —emotiva, ritualmente— y a colocar todo lo demás en un indiscriminado montón.

3) En el principio, pues, el campo propio al pensamiento estaba limitado por los imperiosos límites de la acción. La atención prestada a las cosas externas se prodigaba en proporción a las actividades de los humanos. Las tales no interesaban por sí mismas, sino como objetos con los que se puede hacer algo, o bien como detentadores de influencia sobre nosotros. Considerémoslos ahora en esa su segunda capacidad, o sea, como agentes.

Volvamos a nuestro ejemplo del simio que se detiene en su frustrado deseo por agarrar el plátano. En el intervalo de su acción suspensa nos es dable imaginar que resiente a aquellas cosas que hacen frente a su deseo como detentadoras de una voluntad propia, experiencia de sobras conocida en la sociedad de los otros monos, sus hermanos. Existen, pues, resistencias que es menester vencer, poderes que su propio poder ha de burlar. Y cuando advierte que las cajas le ayudarán a conseguir su fin, sentirá que no es el orbe todo el que está contra él: en efecto, existen seres con intenciones benévolas que simpatizan con sus deseos y favorecen su realización. Esas intenciones benéficas o dañinas, esas invisibles fuerzas que impulsan o entraban la acción vienen a ser fragmentarios elementos de personalidad. Los tales constituyen la materia prima con la que el hombre, al comenzar a reflexionar, construyó el mundo sobrenatural. Así en la religión romana encontramos *numina* sin cuento, esto es, poderes cuyo contenido viene expreso en nombres abstractos o *nomina*: Janua, por ejemplo, no es un dios perfectamente personal que presida las puertas, sino, sencillamente, el espíritu de la "puertez", concebido como un poder presente en todas las puertas, el cual puede ser favorable o maléfico al que por ellas transita. De estos *numia* elementales parte una escala que comprende espíritus de varias clases hasta llegar al dios

completamente antropomórfico, como los celícolas de Homero.

Al principio, esos fragmentarios elementos de personalidad residían solamente en las cosas. En un sentido, los tales eran proyectados desde el yo humano hasta el objeto; mas no habremos de creer que son la creación de una teoría consciente. A guisa de estadística posterior, diremos que el hombre primitivo no inventó su religión a la huella de una concepción "animista" o incluso "preanimista". Al supuesto de que las cosas benéficas o dañinas detentan una voluntad de favorecer o lesionar se arriba de forma tan poco refleja como la del niño que la emprende a puntapiés con una puerta que le ha pillado el dedo o el jugador que maldice su bastón de golf porque éste ha fallado el golpe. Si nuestro caballero fuese lógico, no dejaría de implorar a sus bastones de golf antes de comenzar la partida; o bien le oiríamos murmurar algún conjuro para que éstos golpearan la pelota con justeza. Pues bien, estos elementos proyectados de la personalidad constituyen los objetos propios del arte de la magia. Los tales son "sobrenaturales" en el sentido de que su comportamiento no es ni calculable ni regular; no se puede saber con certeza de qué manera actuarán, de la misma forma de que se está seguro que el contacto de una llama quemará la mano. La magia comprende toda una colección de prácticas destinadas a dominar de alguna manera esas fuerzas sobrenaturales. Y, obviamente, si éstas han de ser controladas, cuanto más sepamos de ellas mejor. La mitología ministra a esta necesidad inventando una historia de lo sobrenatural con el fin de fijar esos poderes invisibles en una forma más definida y de dotarlos de una substancia más concreta. Los tales se desgajan de los objetos en los que en un principio residían y se resuelven en personas completas. De esta suerte, la magia y la mitología ocupan la inmensa región exterior de lo desconocido y limitan el pequeño campo del saber fáctico común. Lo sobrenatural reside en cualquier parte situada en o allende lo natural; y el conocimiento de lo sobrenatu-

ral, que el humano cree detentar, puesto que no le viene de una experiencia directa y ordinaria, semeja ser conocimiento de índole diversa y superior. El tal constituye una revelación que es sólo accesible al hombre inspirado o (como decían los helenos) "divino", esto es, al mago y al sacerdote, al vidente y al poeta.

Así pues, la aparición de la ciencia está señalada en Grecia por la tácita negación de esa distinción entre dos órdenes de conocimiento, revelación y experiencia, y, a la vez, entre los dos tipos de vida a ellos correspondientes, el sobrenatural y el natural. Los cosmólogos jonios suponen (sin que ni siquiera sientan la necesidad de afirmarlo así) que todo el universo es algo natural y que, potencialmente, se encuentra al alcance de un conocimiento tan ordinario y racional como puede ser el que nosotros detentamos sobre el hecho de que el fuego quema y el agua ahoga. A esto me refiero yo con la expresión "el descubrimiento de la Naturaleza". Así la concepción de ésta se amplía hasta incorporar en ella todo cuanto había constituido el dominio de lo sobrenatural, que, en la forma en que la mitología lo había conformado, sencillamente desaparece. Todo cuanto verdaderamente existe es natural.

Tal vez ya se han aducido suficientes razones para justificar la afirmación de que el descubrimiento de la Naturaleza fue uno de los mayores logros del cerebro del hombre. Y como otras grandes empresas, fue ésta la realización de unos pocos individuos excepcionalmente dotados. ¿Por qué fueron éstos precisamente griegos jonios del siglo v?

Las ciudades helenas del Asia Menor hallábanse entonces en el cenit de la civilización occidental. En ellas vivían individuos que habían abandonado las prácticas mágicas que nunca habrían de extinguirse entre el campesinado. A la vez, habían dejado atrás a la religión olímpica de Homero. Merced a los poetas, la tendencia antropomórfica del mito había ido demasiado lejos. La imaginación Helena era quizás única por su claridad visual, superando con mucho a la romana a este respecto. Los poderes sobrena-

turales habían tomado formas humanas tan concretas y tan bien definidas que a un griego le era posible reconocer a un dios con sólo verlo. Así, cuando el alto y barbudo Bernabé y el incansable y elocuente Pablo arribaron a Listra, los habitantes del lugar los identificaron de inmediato como Zeus y Hermes. Era, pues, inevitable que, cuando los dioses ya se hubieron trocado completamente en personas, algunos escépticos se negaran a creer que una tormenta acaecida en Asia Menor se debiera realmente a la cólera de una deidad sentada en la cumbre del Olimpo. En el siglo VI Jenófanes atacó el politeísmo antropológico con una resolución devastadora:

> Si los caballos o los bueyes tuviesen manos y pudiesen dibujar o esculpir estatuas, los caballos representarían como caballos las formas de sus dioses, y los bueyes como bueyes.

De ahora en adelante la ciencia natural añadió a sus provincias todo cuanto sucediese "en lo alto" del cielo o "bajo la tierra". El trueno y el relámpago, afirmó Anaximandro, tenían por causa la explosión del viento. En efecto, encerrado en una espesa nube, el viento se proyecta afuera y al rasgar la nube produce el estruendo, y la hendidura semeja una llama en contraste con la negrura de la nube. Ésta es una "explicación" típicamente científica: ya no se encuentra un telón de fondo sobrenatural, poblado de personalidades fragmentarias o completas que son accesibles a la plegaria y al sacrificio y susceptibles de coacción mágica. De esta suerte, el intelecto se desgaja de la acción y el pensamiento hace frente a la Naturaleza, la cual es ahora un universo impersonal de seres, indiferentes a los deseos humanos y existentes en sí y para sí. La separación del objeto y del yo es ahora completa.

Es probable que a los pocos intelectos avanzados que habían alcanzado esta conclusión les pareciese que ya habían desbancado a la mitología de una vez para todas

como a un sencillo embuste. Es menester recordar, empero, que con ellos no llevaron al resto del orbe heleno: en efecto, un milenio después el humo de los sacrificios aún ascendía del altar de Zeus. Otras mentes, tan agudas como las suyas y es posible que más profundas, estimaron que el mito no era una supersticiosa quimera carente de base, sino que se asemejaba a las Musas de Hesíodo, quienes sabían no sólo prodigar embustes con apariencia de verdad, sino también, cuando era de su grado, ofrecer la verdad misma. La Afrodita y la Artemisa del *Hipólito* y el Dioniso de las *Bacantes* de Eurípides eran para el dramaturgo algo más que proyecciones de la psicología humana o personificaciones ficticias de fuerzas naturales. De este modo estaba destinado el mito a sobrevivir el menosprecio del racionalismo jonio y a aguardar la reinterpretación.

Con todo, en el momento que estamos contemplando ahora, parece como si la ciencia hubiese dado al traste con la mitología. Así los sistemas del siglo v están moldeados según formas cosmogónicas y en ellos se ofrece respuesta a dos preguntas capitales. La primera: ¿cómo dio el mundo que percibimos en ordenarse de esta manera, o sea, con la tierra y las grandes masas de agua que colman los huecos mares en el centro, la aérea región de la niebla, las nubes y la lluvia en derredor y, más allá, las candelas celestiales? La segunda: ¿cómo advino la vida dentro de este orden? Y la respuesta constituye una historia de la aparición del orden universal a partir de un estado inicial de los seres (esto es, un "comienzo" o *arché*).

Para ilustrar lo dicho tomemos como ejemplo la más completa y osada de estas cosmogonías, el sistema del sucesor de Tales, Anaximandro, quien acuñó el molde que había de hacer suyo la tradición jonia. En el principio existía tan sólo una masa ilimitada y desordenada de indiscriminada materia que contenía los poderes antagónicos del calor y el frío. En algún punto, un núcleo preñado de estas potencias en liza tomó forma —equivalente racionalizado del huevo del mundo presente en la cosmogonía mística.

Tal vez en razón de que la enemistad del calor y del frío lo desunió, ese núcleo resultó de hecho diferenciado. Así el frío se convirtió en una masa acuosa de tierra, envuelta en una nube; el calor se trocó en una esfera de llamas que lo envolvía todo, al igual que la corteza en derredor de un árbol. A continuación, la esfera de llamas estalló, segmentándose en anillos de fuego encerrados y ocultos en fosca niebla. El sol, la luna y las estrella, los puntos de luz que vemos en el firmamento, son lenguas de fuego que brotan de los agujeros de esos anillos opacos, como el aire sale por la boca de un fuelle. La tierra secóse entonces merced al calor de los fuegos celestiales y los mares se retiraron a sus huecos lechos. Al fin, surgió la vida en el limo caliente. Los primeros brutos semejaban erizos de mar encerrados en espinosas conchas; de esas criaturas marinas descenderían los animales terrestres y el hombre.

La importancia de esta cosmogonía reside no tanto en lo que contiene cuanto en lo que rechaza. En efecto, la cosmogonía ya se ha separado de la mitología: no se pronuncia ni una palabra sobre los dioses ni se alude a agencia sobrenatural alguna. Así, esta nueva forma de pensamiento traduce al campo de la experiencia cotidiana lo que previamente se ubicaba fuera de él. Nos será fácil advertir la diferencia si comparamos esta historia del mundo con la vetusta teogonía poética de Hesíodo. Al remontarse éste en el tiempo desde su propia edad y desde la vida que conocía y con la que hacía frente a diario, allende las primeras edades —la Heroica, la de Plata— hasta el reinado de Cronos y de los más antiguos dioses y, más allá aún, hasta el nacimiento de los dioses mismos, vástagos del misterioso matrimonio entre el Cielo y la Tierra, de seguro que parecía que el orbe perdía cada vez mayores visos de semejanza con el ordinario universo de la experiencia conocida. Aquellos acontecimientos —el matrimonio y el nacimiento de los dioses, la guerra entre los Olimpíadas y los Titanes, la leyenda de Prometeo— no eran acontecimientos de la misma naturaleza que los que acaecían en la Beocia con-

temporánea a Hesíodo. Obtendremos idéntica impresión si pensamos en el Libro del Génesis, en todos los sucesos que van desde la Creación del mundo hasta la vocación de Abraham. Al seguir la narración vamos paulatinamente emergiendo en el mundo que nos es conocido, y las figuras suprahumanas se achican hasta reducirse a las proporciones del hombre. Así es precisamente como éste se había representado el pretérito antes de la aparición de la ciencia jonia; y disipar esa niebla de mitos acerca de los orígenes del orbe y de la vida constituyó una extraordinaria proeza del pensamiento racional. De esta suerte, el sistema de Anaximandro retrotrae al principio mismo de las cosas la operación de esas fuerzas ordinarias cuya labor en la Naturaleza a diario advertimos. La formación del mundo se convierte así en un acontecimiento natural, no supranatural.

Tales eran las cosmogonías jonias del siglo VI: las tales describían de qué forma un mundo ordenado fue extraído de aquel estado inicial e indiferenciado de los seres. En el siglo V la ciencia toma una orientación en algún sentido distinta, que es la que he seguido hasta hoy. En efecto, conservando la forma de una cosmogonía, ésta se particulariza ahora en una investigación sobre la constitución última de la substancia material, esto es, la uniforme y permanente "naturaleza de las cosas". Consideremos, pues, como conclusión el fruto de esta búsqueda, a saber, el atomismo democritano.

El atomismo es una teoría de la substancia corpórea y tangible. La noción de substancia procede del sentido común. La creencia en entidades substanciales situadas fuera de nosotros se remonta a la separación inicial del objeto y el yo. Una substancia es algo cuya existencia es independiente de que yo lo vea o toque, esto es, algo que sigue siendo lo mismo aunque yo —el sujeto— no esté presente. El problema para la ciencia es el siguiente: ¿cuál es esa substancia que permanece una vez que ha cesado de causarnos sensaciones? Así tengo bajo mis ojos algo que ape

llido una hoja de papel. Lo que de verdad veo es un área blanca con manchas negras. Al tocarla siento la resistencia de una superficie lisa, y puedo seguir con mis dedos el límite de su forma rectangular. Estas sensaciones constituyen mi única seguridad de que hay algo aquí, situado fuera de mí. Si vuelvo mis ojos en otra dirección la blancura y las manchas negras desaparecen. Ya tengo sólo la sensación táctil de resistencia que me ofrece esa lisa superficie rectangular. Si levanto mis dedos esta sensación desaparece también. Con todo, estoy perfectamente seguro de que hay algo ahí, a saber, una substancia cuya existencia no depende de mis sensaciones. ¿Cuáles son, de entre estas propiedades —los colores blanco y negro, la resistencia, la suavidad, la forma—, las que realmente pertenecen al objeto y seguirán siendo suyas con independencia de que yo lo mire o lo toque?

Los atomistas sostenían que las propiedades tactiles son las reales; las propiedades visuales no son substanciales u objetivas. Éstas no existen cuando ya no miro; en una habitación oscura la hoja de papel pierde su color: ya no podré ver nada. Sin embargo, aún podría sentir la forma y la resistencia de la superficie. Si no pudiese percatarme de estas propiedades, no sentiría nada y estaría seguro de que el objeto no se hallaba ahí. Mas si me percato de ellas, estaré cierto de que cuando encienda la luz, las propiedades visuales cobrarán existencia otra vez.

Mediante esta serie de razonamientos, el sentido común puede conducir a las doctrinas fundamentales del atomismo.

En efecto, los átomos de Demócrito son corpúsculos duros, en exceso pequeños para poder ser percibidos y privados, además, de toda propiedad que no sea resistencia y forma, o sea, las propiedades tangibles suficientes y necesarias para persuadirnos de que algo real está ahí. Un cuerpo extenso no se destruye al dividirse en sus átomos. Todas sus piezas están a mano y pueden volver a juntarse. A la vez, pueden trasladarse en el espacio sin su-

frir ningún cambio cualitativo. El atomismo sostenía que lo real —el núcleo substancial permanente e inmutable— no era otra cosa sino átomos que evolucionaban en el espacio vacío. Y no sólo era el caso de que tales átomos fuesen ellos reales, sino que, además, constituían el conjunto íntegro de la realidad.

No es mi deseo sugerir, empero, que se llegase al atomismo democritano mediante la cadena de razonamientos que he bosquejado aquí. Históricamente, éste nació como una teoría matemática que sostenía que la realidad estaba constituida por unidades discretas. Con todo, el resultado es el mismo. Los átomos de Demócrito son cuerpecitos diminutos en los que es factible seccionar a los cuerpos mayores pero que, en sí, no son reducibles a piezas más pequeñas. Los tales son absolutamente sólidos, compactos e impenetrables.

En lo que el atomismo antiguo trascendió las lindes del sentido común fue en postular que esos átomos corpóreos son del todo indestructibles e inmutables. Esto era un requisito de la razón. El sentido común, inasistido por la ciencia, supondría naturalmente que los cuerpos pueden ser destruidos y que constantemente lo son. Así un objeto seguirá siendo el mismo por un tiempo, a pesar de que algunas de sus propiedades se muden; pero más tarde dejará sencillamente de existir y un objeto distinto vendrá al ser. Sin embargo, la ciencia antigua, sostenedora del principio de que nada puede nacer de la nada, demandaba algún "ser" permanente e indestructible ubicado tras esa pantalla de apariencias cambiantes. Tal postulado colmaba la misma necesidad de índole racional que ha compelido a la moderna ciencia a postular el principio de la conservación en sus diferentes formas: la ley de la inercia, la conservación de la masa y la conservación de la energía. En efecto, ha sido observado que tales proposiciones se enunciarían en un principio sin que las avalase prueba alguna o fuesen el resultado de una demostración *a priori*, aun cuando posteriormente se las considerara a menudo como leyes pura-

nente empíricas.[2] Ese algo —sea lo que sea— cuya conservación ha requerido la ciencia moderna corresponde a aquel "ser" o "naturaleza de las cosas" que postulaban los antiguos. En el caso del atomismo se trataba de partículas impenetrables de substancia material.

La ciencia antigua, tras deducir el átomo indestructible, supuso que ya había arribado a la naturaleza real de los seres. Las cualidades variables que los objetos parecen poseer, pero de las que los átomos carecen —color, sabor y demás— fueron despachadas como simples sensaciones pertenecientes a nuestros órganos de la percepción. Las tales no son "substanciales", pues que dependen de nosotros para su existencia. Sólo los átomos son reales, junto con el vacío en el que evolucionan y en el cual colisionan entre sí.

El rasgo esencial del atomismo, por tanto, es que se trata de una doctrina materialista. Con ello no me refiero solamente al hecho de que sea una explicación de la naturaleza de la substancia material o corpórea. Es materialista también en el sentido de que postula que la substancia material, o sea, el cuerpo tangible, no sólo es real, sino que a la vez constituye la realidad íntegra. Todo cuanto existe o sucede tiene que explicarse mediante estos factores corpóreos. El mundo se resuelve así en un invisible juego de billar. La mesa es el espacio vacío. Las bolas son los átomos que chocan y se transmiten unos a otros el movimiento. Eso es todo: ninguna otra cosa es real. En este juego, sin embargo, no existen jugadores. Si tres bolas dan en hacer una carambola, se tratará tan sólo de un golpe de suerte —que necesariamente no corresponde a un plan. El juego consiste, pues, íntegramente de casualidades o chiripas; y no hay ningún intelecto que las controle detrás.

Considerado en cuanto teoría de la naturaleza de la substancia material, el atomismo constituía una brillante hipótesis. Resucitado por la ciencia moderna, éste ha con-

2. Cf. E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, París, 1921, II, 327; Paul Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, París, 1887, p. 264.

ducido a los más capitales descubrimientos de la física y la química. No obstante, como ya he apuntado arriba, el atomismo antiguo fue aún más lejos. En efecto, aquél pretendió ser una explicación del conjunto de la realidad, esto es, no una mera hipótesis científica, sino una filosofía completa. Y en cuanto tal, era menester que incluyese una explicación tanto del aspecto espiritual del universo como del aspecto material. Sin embargo, cuando contemplamos el sistema desde tal punto de vista, hallamos que todo cuanto podemos reconocer como entidad espiritual sencillamente se aniquila. Cuando se le pide al atomista que explique el alma, replicará que ésta, al igual que todo lo demás, consiste de átomos. Tales átomos anímicos están constituidos por la misma impenetrable substancia que los restantes átomos; su única particularidad estriba en que son esféricos de forma y, por tanto, en que podrán moverse con facilidad suma y deslizarse por medio de los átomos angulares y menos móviles del cuerpo. Así, la sensación se debe a los átomos que, procedentes del exterior, chocan con los átomos anímicos. La variedad de cualidades que percibimos corresponde, pues, a la variedad de formas atómicas. En fecha tan posterior como es en *1675*, un químico francés,[3] cuyo tratado fue un clásico por un período de medio siglo, escribía aún:

> No puede explicarse la naturaleza oculta de un objeto de mejor manera que no sea atribuyendo a sus partes formas correspondientes a todos los efectos que produce. Nadie negará que la acidez de un líquido consiste en partículas puntiagudas. Toda la experiencia lo confirma. Sólo se precisa gustarlo para sentir un picor en la lengua semejante al que ocasiona algún material dividido en finísimas puntas.

Estas frases pudieron haber sido escritas por Lucrecio y, expresadas así, constituyen una explicación razonable de la causa mecánica de una determinada sensación. Pero si de

3. Lémery, *Cours de Chymie*, citado por E. Meyerson en *De l'explication dans les sciences*, París, 1921, I, 285.

la causa mecánica pasamos a la sensación en si y de ésta al alma que la posee, al igual que posee pensamientos, sentimientos y deseos, entonces ya no nos será tan fácil persuadirnos de que esa alma misma no consiste sino de átomos redondos y de que no existe cosa alguna que no sean colisiones. Es mucho más difícil creer que un proceso del pensamiento o una emoción como la cólera sean por completo irreales o bien que consistan en un número de partículas sólidas que estén chocando entre sí.

Acaso lo que arriba apunté con respecto a la peculiar claridad visual de la mitología griega pueda explicar cómo la ciencia dio en fin en dejar a un lado o negar lo espiritual en cuanto distinto de lo material. Si el mundo posee un aspecto espiritual, el hombre sólo podrá explicarlo refiriéndose a su propio espíritu o mente. Al principio lo que hizo fue proyectar elementos de su propia personalidad en las cosas externas. Después, la imaginación helena desarrolló esos elementos hasta conseguir las personalidades completamente humanas de los dioses antropomórficos. Más tarde o más temprano el intelecto griego estaba compelido a descubrir que tales dioses no existían. De este modo la mitología fue demasiado lejos y desacreditó la existencia misma de un mundo espiritual. Así la ciencia obtuvo la conclusión no de que el mundo espiritual había sido erróneamente concebido, sino de que el tal no existía: en efecto, nada era real salvo los cuerpos tangibles compuestos de átomos. El resultado fue esa doctrina que es apellidada materialismo por los filósofos y ateísmo por las gentes religiosas.

La filosofía socrática constituye, pues, una reacción contra este sesgo materialista de la ciencia física. Para redescubrir el mundo espiritual la filosofía había de abandonar, por el momento, la búsqueda de una substancia material en la Naturaleza externa, y volver sus ojos al interior, a la naturaleza del alma humana. Tal fue la revolución desarrollada por Sócrates con su precepto délfico: "Conócete a ti mismo".

CAPÍTULO II

SÓCRATES

Hemos considerado, pues, que la ciencia jonia, de la Naturaleza —esto es, el germen del que ha brotado toda la ciencia europea que desde entonces existe— designaba el logro de una actitud mental en la que el objeto había sido ya completamente desgajado del sujeto y de acuerdo con la que el intelecto podía contemplarlo separado de los intereses de la acción. Los frutos de esta actitud constituyeron los primeros sistemas del mundo que es factible postular en cuanto construcciones racionales de la realidad. La cuestión a la que pasamos ahora es la de saber por qué las tales no colmaron las esperanzas de Sócrates. Si el pensamiento de aquellos jonios era genuinamente filosófico, si se afanaban por conseguir un cuadro enteramente racional de lo real, ¿por qué desencantaron a un hombre en quien el mundo ha reconocido a un gran filósofo y que, además, exaltó a la razón por encima de todas las demás facultades del ser humano?

Cuantas autoridades dignas de crédito poseemos —Platón, Jenofonte, Aristóteles— concuerdan en afirmar que Sócrates, tras su decepción juvenil con los métodos y los resultados de la investigación física, ya nunca más discutió sobre cuestiones tales como el origen del mundo. Jenofonte[1] añade a este respecto algunas razones: ¿por ventura imaginaban los hombres de ciencia que podían entender los avatares humanos tan bien como para trocarlos por el estudio de las cosas que están fuera de la esfera humana y

1. *Memorias*, I, cap. I, 11-16.

allende su poder de descubrir la verdad? Además ni siquiera concordaban entre sí, puesto que se contradecían en los puntos principales. ¿Confiaban acaso que estudiando los cielos serían amos del clima, o bien se contentaban con saber cómo se originan el viento y la lluvia? Sócrates, narra Jenofonte, sólo se ocupaba de los avatares humanos, esto es, de lo que hace a los humanos justos en cuanto individuos y en cuanto entes sociales. El conocimiento era, en ese campo, la condición de un carácter libre y noble; y la ignorancia, no le liberaba de su estado de esclavitud.

Si damos crédito a Jenofonte, Sócrates rechazó las especulaciones contemporáneas acerca de la Naturaleza basándose en dos razones: en que aquéllas eran dogmáticas y en que eran inútiles.

La primera es la objeción de quien es compelido a aceptar algo que confiadamente afirman quienes no pueden estar seguros de la verdad de lo que dicen. Aquellos jonios, en efecto, habían descrito el origen del mundo con la confianza de alguien que hubiese presenciado tal evento. Éste aseguraba que los objetos estaban últimamente compuestos por cuatro elementos que poseían las cuatro cualidades primarias; aquél estaba igualmente seguro de que los seres estaban constituidos por innumerables átomos que no diferían en sus cualidades. Estas explicaciones de la naturaleza de las cosas eran, pues, especulaciones *a priori*, no susceptibles de prueba ni de control experimental alguno. Así Hipócrates, el padre de la medicina, acertadamente protestaba contra el hecho de que éstas se convirtieran en la base del tratamiento médico, desbancando a la experiencia clínica. En efecto, un supuesto de la razón puede ser tan perniciosamente falso como una invención mitológica y el sendero de la ciencia está sembrado de un detritus de conceptos abandonados a los que se han atenido sus seguidores con una obstinación tan ciega como la de cualquier teólogo. "Por lo que respecta a los dioses –decía Protágoras– me es imposible saber de cierto si los tales existen o no, ni tampoco cómo son en su forma. Son muchas las co-

sas que obnubilan la certeza: la oscuridad del asunto mismo y la brevedad de la vida humana". Pues bien, en lo que concierne a los átomos, Sócrates estaba perfectamente justificado para expresarse en términos afines. Era su característica esencial ese lúcido sentido de lo que es factible conocer y de lo que nos está vedado, y del peligro de pretender a un conocimiento cuyas bases jamás han sido examinadas. La filosofía se guarda el derecho de inquirir del científico de qué manera dio éste con sus conceptos, y si los tales son válidos.

La segunda objeción consistía en afirmar que tales teorías son inútiles. Con todo, Jenofonte nos traiciona su incomprensión de lo que para Sócrates significaba ese término. En efecto, era un mérito de los jonios y no una falta el que estudiasen el firmamento sin esperar que con ello dominarían el clima o leerían en las estrellas la caída de los reinos y el azar de las lides. Bien al contrario, con el vocablo "inútil" Sócrates designaba aquello que era baldío para lo que, según él, constituía la interrogante propia y capital del hombre, a saber, el conocimiento de sí y del modo de vivir una vida justa. Si no nos ha sido dado el conocer los comienzos de la vida en el remoto pretérito, sí podemos, pensaba Sócrates, conocer el fin de la existencia en el aquí y ahora.

Este cambio en la indagación de los comienzos por la indagación de los fines coincide naturalmente con la mutación de los intereses colocados en la Naturaleza externa por los relativos al hombre. La ciencia física a la que renunció Sócrates no era, como la ciencia moderna, un intento de formular leyes naturales siempre con vista a la predicción de eventos futuros y que incidentalmente comporta un aumento en el control de las fuerzas naturales. Aquélla, por el contrario, tomó la forma de una cosmogonía, esto es, una investigación sobre la forma en que el mundo vino a constituirse de la forma que vemos; y, en segundo lugar, se preguntaba cuál era aquella naturaleza última de esa substancia material de la que las cosas, tanto

entonces como ahora, consistían. La respuesta a estas cuestiones parecía residir en un pretérito que iba a dar en nuestro presente. Así la ciencia intentaba retrotraerse al origen de las cosas o a los principios materiales de los que éstas nacieron al ser. El futuro, por tanto, no contenía la promesa de nada distinto. Sin embargo, tan pronto como nos volvemos a considerar nuestras propias vidas, el pensamiento se centra casi siempre en el futuro. El pasado no puede modificarse y el más seguro de los instintos nos impele a que le volvamos la espalda y a que contemplemos el porvenir. En el futuro están los fines que deseamos y que confiamos lograr mediante el ejercicio de nuestra voluntad y nuestra facultad de elección. El futuro se nos aparece como un reino de contingencia y libertad, y no, cual el pretérito, como un cerrado registro de necesidad inmutable.

Sócrates, al revivir sus experiencias en el pasaje del *Fedro* que he citado arriba, narra cómo recibió la sugerencia de que el universo era la obra de un intelecto y cómo esperaba hallar que la explicación de Anaxágoras implicaría que ese orden presente en las cosas había sido planeado para el mejor de los fines. La especulación física, pensaba, podía transformarse en una explicación inteligible y significativa si los hombres de ciencia dieran en mirar en la otra dirección y en considerar el mundo no como el reino de la necesidad mecánica, sino como un proceso tendente a un fin, a un fin que era bueno y, por consiguiente, objeto de un designio racional. Tal pasaje contiene una premonición de la concepción platónica del mundo; sin embargo, Sócrates no se sintió capaz de transformar la ciencia de la Naturaleza y solamente preparó el camino al concentrar la atención en la vida humana, esto es, en un campo en el que la cuestión de los fines de acuerdo con los que hemos de vivir es capital.

Esta pregunta —a saber: ¿cuál es el sentido de la vida?— es una que, tanto entonces como ahora, se formula raramente. Así, cuando un hombre se hace médico, ya da por sentado que su trabajo consiste en sanar las enfermedades.

Desde ese momento su vida estará regida por la rutina. Cuando hace una pausa y reflexiona sobre qué habrá de hacer a continuación, pensará en los medios, pero no en el valor del fin. De tal modo, no se preguntará si un determinado paciente ha de ser curado o si no valdría mejor que muriera, o cuál es el valor de la salud o el de la vida misma en comparación con las demás cosas valiosas. El comerciante, por su parte, tampoco se detendrá a cavilar si debe aumentar sus ganancias o sobre cuál es el valor de la riqueza. De esta suerte viven los humanos sus días, o sea, ideando medios para cumplir unos fines determinados, sin formularse la pregunta de si merece la pena vivir por ellos. Y ésa precisamente es la cuestión que abordó Sócrates y que compelió a considerar a otros, causando con ello gran embarazo. De esta manera y tomando la vida como un todo, se preguntó cuáles de los fines que perseguimos son real e intrínsecamente valiosos, y no meros medios para conseguir otra cosa que estimamos deseable. ¿Existe acaso algún fin en la vida que sea, él sólo, merecedor de nuestro deseo?

Pues bien, no sería arduo convencer a nuestro comerciante de que el dinero no es un fin en sí. Concedería que si desea el dinero lo hace como un medio para alguna otra cosa a la que apellidará placer o dicha. E igualmente un médico podría admitir que la salud sólo es valiosa en cuanto condición de la felicidad. En este sentido la ventura humana se yergue como un fin común al que las restantes metas están subordinadas. Mas ¿qué será la felicidad? He aquí la cuestión que, desde el tiempo de Sócrates, más han debatido las Escuelas. Los filósofos advirtieron que la humanidad podía ser aproximadamente clasificada en tres tipos, de acuerdo con que los sujetos identificasen la felicidad con el placer, con el éxito social, los honores y la gloria o bien con el conocimiento y la sabiduría. La disputa se tornó entonces a las exigencias relativas a estos tres cometidos principales. ¿Por ventura podía alguno de ellos constituir por sí mismo la felicidad? Y, si así era, ¿cuál de ellos?

¿O acaso intervenían todos para conformar una vida perfecta? Y, si tal era el caso, ¿cómo habían de combinarse entre sí? Ahora nos ocuparemos de la solución que dio Sócrates a este problema.

Sócrates sostenía que la felicidad se hallaba en lo que él llamó la perfección del alma —"perfeccionar la propia alma tanto cuanto sea posible"—, afirmando además que todos los demás fines que los hombres desean carecen, por sí mismos, de todo valor. De merecer que el humano se esforzase por lograrlos, lo harían sólo a guisa de medios para la perfección del alma. En la *Apología* de Platón, que sin duda es fiel al espíritu y al contenido del discurso pronunciado por Sócrates en su propia defensa, éste rehúsa aceptar la absolución al precio de abandonar su búsqueda del saber y, con ella, la misión que él describe en estos términos:

> Si ofrecéis absolverme en esas condiciones, mi respuesta sería: "el afecto y la estima que os profeso, oh varones de Atenas, son muy altos; pero yo obedeceré al cielo antes que a vosotros y, mientras me resten aliento y energía, no cejaré en mi búsqueda de la sabiduría ni en exhortaros con mis usuales palabras y mostraros la verdad a cuantos sea mi fortuna encontrarme: amigo mío, eres un ciudadano de Atenas, una gran urbe renombrada por su fuerza y su saber, ¿no te avergüenzas de sufrir tantos cuidados sólo para amontonar riquezas, honores o lustre, mientras que no te ocupas nada de la sabiduría, la verdad y la perfección de tu propia alma? Y si alguien protestare que sí se ocupa de tales cosas, no por eso le dejaría yo irse, pues que le preguntaría, inquiriría y examinaría en él por ver si posee la virtud que afirma; y si pienso que tal no es el caso, entonces le reprocharé que tenga en tan poco las cosas más preciosas, y en estima tan alta las más ruines. Y esto haré con quienquiera que encuentre, viejo o mozo, ciudadano de Atenas o extranjero, pero ante todo con vosotros, mis compatriotas, por cuanto que sois mi propio pueblo. Pues estad seguros que tal es lo que el cielo me ordena; y creo que jamás le cupo a Atenas fortuna mayor que cuando fui yo enrolado al servicio del cielo.

"Pues no es otro mi oficio sino el de seguir persuadiéndolos a todos, jóvenes y viejos, de que se cuiden menos de su cuerpo y su riqueza que de la perfección de sus almas y que hagan de esto último su principal empresa; y deciros que la bondad no procede de la abundancia, sino que es la bondad la que hace que la riqueza o cualquier otra cosa, pública o privada, sean algo valioso para el ser humano. Tanto peor si, al decir esto, estoy corrompiendo a los jóvenes; pero si se afirmase que yo tengo otras cosas que decir, se estaría mintiendo. Por tanto, oh atenienses, ya concluyo: podéis escuchar a Anito o no, podéis absolverme o no; pero no mudaré mi oficio ni aunque hubiera de morir mil muertes".

Con las palabras "perfección del alma", Sócrates designaba, a mi juicio, lo que podríamos llamar perfección espiritual. En ella él cifró el cuidado propio del hombre; y si puso a un lado las especulaciones sobre el origen de las cosas y la constitución del universo como "inútiles", con ello quería decir que el conocimiento de tales extremos no ilumina la naturaleza de la perfección espiritual ni los medios pertinentes para arribar a ella. Para ese propósito se precisaba un conocimiento de otra índole, a saber, una intuición directa (para la que todo hombre estaba capacitado) del valor de los diferentes objetos de nuestro deseo. Tal es el conocimiento que Sócrates identificara con la bondad en la paradoja que generalmente se traduce con los términos "la virtud es conocimiento". Desde otro punto de vista, cabría llamar a este conocimiento "autoconocimiento", esto es, la cognición de ese yo o alma que reside en nosotros y cuya perfección es el auténtico fin de la vida. La pretensión de Sócrates de contarse entre los más grandes filósofos se basa en su descubrimiento de esta alma y de una moral de aspiración espiritual que ocupase el lugar de la moral al uso, basada en la coacción social.

Si queremos apreciar la importancia de esos descubrimientos, es menester que en este punto contemplemos la corriente de pensamiento asociada con los contempo-

ráneos y rivales de Sócrates, a saber, los sofistas. Éstos no constituían una escuela; antes bien, se trataba de maestros individuales pertenecientes a categorías muy diversas. Con todo, encontramos diseminadas afirmaciones correspondientes a éste o aquel sofista que nos permiten ensamblarlas como elementos constituyentes de una filosofía de la vida característica de aquel período del pensamiento griego, especialmente en Atenas. Sugiero que aquí podríamos llamarla la filosofía de la adolescencia. En efecto, prosigamos con la analogía que antes propuse, entre la historia de la especulación filosófica primitiva y el desarrollo de la mente individual en la niñez y en la juventud. Así nos referimos a la ciencia de la Naturaleza más temprana como a la culminación de un proceso largo de siglos. El nacimiento de la ciencia señaló el momento en el que el hombre consiguió desgajar su propia naturaleza de la del mundo exterior. Al abandonar el patético sueño de dominar un entorno animado por fuerzas y pasiones afines a las suyas, descubrió que lo que sabía sobre ese mundo era mucho menos que lo que había imaginado; y fue así como una nueva curiosidad aguijoneó a los más finos intelectos para que penetrasen la realidad oculta de las cosas mismas. Absorbido en su interés por el objeto, el hombre olvidó reflexionar sobre sí. En aquella curiosidad extrovertida hallamos algo que nos recuerda el divino maravillarse de los ojos de un niño, cuando éste fabrica todo un mundo a partir de unas migajas de información sobre los cometas, los electrones o la circulación de la sangre. En este sentido, podemos considerar a la ciencia presocrática como la niñez de una forma nueva de pensamiento. Los jonios del siglo VI habían arribado a un estudio análogo a la actitud de una mente infantil desde, por ejemplo, la edad de seis años hasta el comienzo de la adolescencia. En ese período de la vida todos hemos abandonado el solipsismo del recién nacido y hemos cesado de creer que los cuentos de hadas son literalmente ciertos. En este momento, un niño normal no sólo se interesa por las cosas desde un punto de

vista práctico, sino que siente auténtica curiosidad y es capaz de maravillarse por las cosas en sí mismas. Posee, pues, el poder de gozar del conocimiento por el conocimiento mismo, hasta que tal deleite es asesinado por lo que se llama educación. También en el niño esa curiosidad es extrovertida y se olvida de sí. Sin embargo, la conducta no le deja campo libre para la especulación independiente. La vida está reglamentada por la autoridad de sus padres o encargados; y, por más travieso que sea, normalmente aceptará alguna autoridad como infalible.

La niñez termina en la más revolucionaria crisis de la vida humana: la adolescencia. Lo que estoy sugiriendo ahora es que ésta corresponde a la segunda fase de la filosofía griega, a saber, la edad de los sofistas.

En lo que dura la adolescencia, pongamos de los catorce a los veinte años, el joven se aplica a un segundo esfuerzo de separación, más consciente y más doloroso que el que realiza el niño al desgajar su yo del mundo circundante. Así se torna consciente de sí de una manera nueva. Ahora constituye su principal cuidado el desarraigar a su yo individual de sus padres y del grupo familiar, y de todo otro grupo social que pretenda dominar su voluntad y encorvar su personalidad. El individuo tendrá que hallarse a sí mismo en la forma de un ente moral que, como hombre, habrá de erguirse sobre los propios pies. Que salga airoso en esta empresa de desvinculación es de capital importancia; y pudiera parecer que el principal fin de la educación sería el de ayudarle a franquear tal etapa con el menor daño para él y para la comunidad de la que tiene que seguir siendo un miembro. La educación que normalmente se ofrece, empero, parece dañar antes que favorecer ese fin. Al muchacho se le compele a aprender muchas cosas que bien pudieran satisfacer una curiosidad desinteresada si la curiosidad no hubiese cedido ya su puesto a una necesidad más apremiante; y se le rodea con la casi insoportable presión de un grupo de contemporáneos que le demandan conformidad absoluta con un modelo que él habrá de su-

perar. El resultado consiste en una reacción contra toda autoridad que sea innecesariamente violenta.

Pues bien, en el período que siguió a las Guerras Médicas, podemos observar con claridad admirable que en la sociedad helena del primer cuarto del siglo v acaeció un esfuerzo análogo al que realiza el individuo por desgajarse del grupo social, esto es, en nuestro caso la polis y sus costumbres tradicionales. Hasta entonces la pretensión de la autoridad de regular la conducta de los ciudadanos no había sido desafiada de una forma explícita. Independientemente del hecho de saber cuántos comportamientos individuales se habían conformado realmente a las costumbres y las leyes de la comunidad, es el caso que se había reconocido tácitamente que tales costumbres y leyes comportaban una absoluta e indiscutible obligación. Sin embargo, en la época contemporánea a Sócrates, algunos sofistas comenzaron a poner en duda ese supuesto básico, y lo hicieron con una audacia tal que a los espíritus conservadores les parecía que era la estructura toda de la sociedad la que amenazaba hundirse.

Tomemos como ejemplo el fragmento recientemente descubierto del sofista Antifón, en el que se bosqueja un significativo contraste entre las leyes de la Naturaleza y las leyes del Estado. Se afirma allí que la ley de la Naturaleza no es otra que el principio de autoconservación, o sea, que cada individuo tiene que afanarse por conseguir aquello que le es ventajoso y por ende placentero. Las leyes del Estado, por el contrario, compelen a comportamientos incómodos y por tanto antinaturales. Tales leyes contradicen a la Naturaleza, la cual es el auténtico criterio de justicia. Además, ¿en qué descansa la presunta autoridad de aquéllas? En ninguna otra cosa que no sea la convención social. Las reglas legales fueron en su origen creadas por un convenio humano, y naturalmente no pueden obligar a una posteridad que no tuvo parte en aquél. La conclusión práctica será, pues, que, mientras que es imposible zafarse de las leyes de la Naturaleza, las leyes de la sociedad sólo de-

ben ser obedecidas cuando existe el riesgo de que su trasgresión sea descubierta y castigada. La Naturaleza siempre descubre al infractor, pero no la sociedad, si éste es astuto o afortunado.

El contraste entre las leyes de la Naturaleza y las leyes humanas aparece aquí por primera vez. Sólo entonces advirtió claramente el intelecto heleno que las leyes sociales no constituyen instituciones divinas que operan con sanciones inevitables cual las penas sufridas por trasgredir una ley natural. Así fue formulada la teoría del contrato social: los individuos, se afirma, estaban en el origen francos de velar cada uno por su propia conservación, su placer y sus intereses. Por alguna razón, quizás para ventaja de la mutua protección contra grupos hostiles, una comunidad de individuos acordó rendir su libertad. Pero las leyes que aquéllos promulgaron carecían de otra fuente de obligación. El hombre a quien la Naturaleza creó fuerte es como el león aprisionado en una red de prohibiciones y apremios. Si puede, detenta el derecho natural de romper tales trabas, de igual modo que Gulliver rompió las cadenas de los liliputienses, y de erguirse en su fuerza para reclamar la parte del león.[2]

En esta filosofía de autoafirmación individual los padres reconocerán algo análogo al espíritu de la reacción adolescente frente a la autoridad del hogar. No les sorprenderá, pues, que los sofistas encontraran apasionados oyentes entre los jóvenes que asistían a sus lecciones y disputas. En efecto, en la polis griega no existían escuelas secundarias; pasada la adolescencia se consideraba al Estado como la única institución educativa que formaba a los ciudadanos jóvenes. Lo que les enseñaba eran las leyes establecidas, el legado precioso del saber ancestral e incluso divino. En esta escuela pública los únicos maestros eran los

2. Calicles, el joven de mundo, que aparece en el *Gorgias* de Platón, pp. 482 y ss., expone con gran vehemencia esta doctrina del derecho natural del más fuerte.

ciudadanos ancianos; y en sus oídos una afirmación como la de Antifón resultaba no menos insultante que lo que le parecería al director de una *public-school* contemporánea. Y los alumnos, por otra parte, la tomarían como expresión igualmente acertada de su rebelión contra unas normas estúpidas.

¿Cuál fue la actitud socrática frente a esa filosofía de la adolescencia? Entre el pueblo, Sócrates fue sencillamente confundido con los sofistas. Aristófanes y los restantes cómicos habían favorecido tan errada concepción. A la edad de setenta años fue juzgado y condenado, acusado de "no reconocer a los dioses de Atenas" y de "corromper a la juventud". ¿Eran estos cargos enteramente ficticios o bien representaban alguna verdad mucho más profunda que la que afloraba a los labios de sus acusadores?

Sócrates estaba dispuesto a conversar con cualquiera; pero sobre todo se deleitaba en la compañía de los jóvenes adolescentes. Éstos encontraban en él exactamente lo que la juventud precisaba en esa etapa de reacción, a saber, un hombre cuya probada valentía pudiesen respetar y admirar y cuyo sutil intelecto se hallara siempre al servicio de esa juvenil pasión por discutir. Así nunca silenciaba sus rudas preguntas con el tono superior de la experiencia del adulto; deseaba conocer lo que les pasaba por la mente, de forma explícita los animaba a que pensasen por sí mismos sobre cualquier tema, y sobre todo sobre la cuestión del bien y del mal. Siempre afirmaba, con candor manifiesto, que él mismo también era un aprendiz que nada sabía y que nada podía enseñar, y para quien todo interrogante se hallaba abierto. Tras este juego de jocosa inteligencia ellos sentían la presencia de una personalidad extraordinaria, serena y segura en la posesión de una misteriosa sabiduría. Ahí estaba alguien que había descubierto el secreto de la vida y logrado en su propio carácter un equilibrio y una armonía que nada podía perturbar. Su tiempo estaba siempre a la disposición de quien se afanase por descubrir tal secreto por sí mismo, sobre todo los jóvenes, cuya os-

cura pero urgente necesidad era la de conseguir la libertad de una independiente madurez.

Los lectores superficiales de los primeros diálogos guardan frecuentemente la impresión de que lo que Sócrates hace no es sino colocar trampas para sus oponentes y discutir por mor de la victoria. Sin embargo, como es el mismo Platón quien condena esta práctica de "eurística" —disputa verbal que no apunta a la verdad—, resulta evidente que no pudo haber sido su deseo hacer de aquélla una característica de Sócrates. Un lector atento advertirá que éste sólo emplea trucos de esa índole cuando expone las pretensiones de los retóricos y discutidores de profesión, o de otros que pretendiesen detentar alguna forma superior de saber. Es imposible lograr que tales hombres cooperen en la búsqueda de la verdad, puesto que piensan que ya la poseen, a ésta o a un sustituto que puede igualmente servir. El sabio sólo los combatirá con sus propias armas y de esta manera convencerá a sus jóvenes admiradores del hecho de que la habilidad mental no es el saber. Su método al hablar con los jóvenes es diferente. Comenzará por confundirlos para que éstos adviertan cuán poco es lo que de verdad entienden y estén listos para indagar la verdad en su compañía. Una vez que ya ha principiado lo que propiamente es la investigación, Sócrates trata al partido opuesto como partícipe y aliado en la búsqueda, y no como oponente.

Sócrates afirmaba que él nada sabía que fuese comunicable. Y, al mismo tiempo, postulaba que la perfección humana estriba en el conocimiento del bien y del mal. ¿Por qué es imposible enseñar este conocimiento, como sucede con el conocimiento de otras clases? La respuesta es como sigue: todo cuanto otra persona puede enseñarme es que estas o aquellas cosas son supuestamente buenas, tales o cuales acciones reputadas justas por alguna autoridad externa o por la sociedad misma. La instrucción puede proporcionar información de esta índole; de hecho, constituye la substancia íntegra de la educación moral tal como ésta es

comúnmente practicada. Sin embargo, esto no es lo que Sócrates llamaba conocimiento: yo no sabré que esto o aquello es bueno o justo hasta que pueda verlo directamente por mí mismo; y, en cuanto ello sea así, tal conocimiento invalidará lo que se me diga que otras gentes creen o piensan creer. El conocimiento de los valores, en efecto, en asunto de intuición directa, como ver que el cielo es azul o la hierba verde. El tal no consiste en fragmentos de información que sea factible verter de un intelecto a otro. En última instancia será cada individuo quien habrá de ver y de juzgar por sí lo que constituirá la bondad de su conducta. El individuo, si es hombre completo, habrá de trocarse en moralmente autónomo, y tendrá que ser señor de su propia vida.

Ésa es la responsabilidad de la que ningún humano podrá zafarse. De cierto que le es dable, de una vez para todas, aceptar alguna autoridad externa y tratarla en lo sucesivo como la responsable dictadora de sus acciones. Con todo, seguirá siendo responsable de esa su primera elección de la autoridad a la que va a obedecer. Sócrates sostenía que el juez que mora en cada uno de nosotros no puede ceder sus funciones a otro magistrado. Un ser humano cuyo autoconocimiento sea perfecto podrá decidir cuándo su propia visión de lo justo es clara; carecerá de una ventana para asomarse a la conciencia *de otro* y dictaminar si es clara la visión de aquél.

Tal postulado presupone la noción de que cada alma humana posee el necesario poder de percepción o intuición inmediata del bien y del mal. Al igual que sucede con el ojo del cuerpo, la visión de la mente puede estar nublada y fosca, y puede ser ofuscada por apariencias de falsedad. Por ejemplo: el placer es continuamente confundido con el bien cuando en realidad no lo es. Pero cuando el ojo del alma ve de manera clara y distinta, entonces no será factible contradecir su decisión. En el campo de la conducta, por ejemplo, la educación (tras el preciso tutelaje de la infancia) no se reduce a un mero enseñar: se tratará de abrir

el ojo del alma y de clarificar su visión de las deformadoras nieblas procedentes de los prejuicios y de la vanidad de un conocimiento que no es otra cosa sino opinión de segunda mano.

No es sorprendente, pues, que los mayores de Atenas, al saber —posiblemente merced a desagradables altercados con sus propios hijos adolescentes— que Sócrates alentaba a los jóvenes a poner en cuestión todos los preceptos morales, no advirtiesen diferencia alguna entre sus doctrinas y las de Antifón, y concluyesen que estaba corrompiendo a la juventud. Es más, si tomamos el vocablo "corromper", "des-moralizar", [ingl.: *demoralise*] en su sentido literal, observaremos que la acusación era cierta. Decirle a un joven que, a fin de hacerse con la plena libertad que exige su madurez, habrá de cuestionar cuantas máximas morales haya recibido y tratar de juzgar todo extremo moral por sí mismo es corromperlo en el sentido de que se destruye todas aquellas riendas y frenos morales con los que sus progenitores y la sociedad toda habían, de forma tan cuidadosa, arropado su niñez. En efecto, Sócrates estaba socavando la moral basada en el apremio social, esa ética de obediencia y de conformidad a la costumbre, que mantiene unidos a los grupos sociales sea cual fuere su tamaño, desde la familia a la nación, en todo lo que viene durando la historia de nuestra especie. O, por mejor decir, Sócrates superaba esta moralidad de apremio y prohibición en nombre de una moralidad de tipo diferente, de idéntica manera a como el Sermón de la Montaña dejaba atrás la Ley promulgada en el Sinaí. El hontanar de esta nueva moralidad pulsa dentro del alma misma. Podríamos apellidarla moralidad de la aspiración a la perfección espiritual. Si la perfección espiritual se estima como el fin de la vida y el secreto de la felicidad, y si toda alma humana está capacitada para percatarse de su propio bien, entonces las acciones no podrán gobernarse por ningún código de reglas procedente del exterior. Que tales reglas sean válidas en un caso real determinado será algo que sólo el alma indivi-

dual, en un sincero y desapasionado veredicto, podrá decidir.

Pues bien, descubrir un nuevo principio de moralidad, y reivindicarlo sin temor ni compromiso, equivale a incurrir en el resentimiento de una comunidad que vive sustentada precisamente en esa moralidad cuyas limitaciones se pretende romper. Y también equivale a correr el riesgo de ser malentendido por oyentes que ya están rozando tales límites, pero, que no serán capaces de comprender el nuevo principio en sus implicaciones positivas. De seguro que es peligroso decir: "Obrad como parezca justo a vuestros ojos", porque algunos de los oyentes se apresurarán a entender que lo que en realidad se les predica es: "Obrad como os plazca", con lo que no advertirán esta importantísima condición, a saber: "Pero antes aseguraos de que vuestros ojos ven, con nitidez perfecta, lo que es de verdad bueno". Si esa condición se satisface, si se ve la verdad y se obra de acuerdo con ella —como es menester, si auténticamente se ve— entonces se hallará la ventura en la posesión de la propia alma; sin embargo, puede suceder que tal acción que se estima justa lo sea todo menos placentera; puede significar la pobreza y el sufrimiento y, si no es factible evitar un conflicto con el cuerpo social, puede comportar la prisión y la muerte. Si esa condición no se satisface, entonces el individuo puede volverse un hedonista que sólo atienda de sí, y, si a su egoísmo se aúna el poder, se tornará en un enemigo de la humanidad, en un lobo entre los hombres a quien la sociedad tiene todo derecho de destruir. Así se habrá perdido la propia alma sin haberse encontrado la ventura, aunque se hayan escalado esas cimas de potestad que el mundo estima más envidiables.

No puedo encontrar palabras que mejor describan el logro socrático que las empleadas arriba, esto es, "el descubrimiento del alma". Así cuando Sócrates les dijo a los atenienses que la única cosa en la vida que merecía cuidado no era la riqueza o el rango social sino el alma, estaba efectivamente usando un lenguaje que resultaba muy extraño

a los oídos de aquéllos.[3] En efecto, el ateniense común pensaba que su alma —su *psyche*— era un fantasma insubstancial y etéreo, un doble de su cuerpo o una sombra que, en el momento de morir, podía ir a parar a algún tenebroso Hades frontero en la no existencia, o bien se exhalaba quizás cual un aliento que se disiparía en el aire como el humo. Al hablar de su "yo", el heleno se referiría a su cuerpo, a la sede caliente y viva de su consciencia, una consciencia condenada a extinguirse con las entorpecidas facultades de la vejez y a perecer con el cuerpo tras la muerte. Por tanto, decirle que su principal cuidado había de ser esa "alma" y su perfección equivalía a compelirle a que desatendiese su esencia misma y a que cultivase lo que él estimaba su sombra.

De esta suerte, el descubrimiento de Sócrates consistía en postular que el verdadero yo no es el cuerpo sino el alma. Y con el término alma designaba a la sede de esa facultad de intuición que es capaz de distinguir el bien del mal y que infaliblemente escogerá el bien. El conocimiento de sí implica el reconocimiento de ese verdadero yo. Así el autoexamen resulta ser una disciplina de la que constantemente se ha menester para distinguir su juicio de esos apremios procedentes de otros elementos de nuestra naturaleza de cerca emparentados con el cuerpo y sus descarriadores intereses. El autogobierno es, pues, la gestión del verdadero yo que rige a los demás elementos, esto es, la absoluta autocracia del alma. Ello es así porque ese juez interno del bien y del mal es, a la vez, un gobernante. El verdadero yo es una facultad no sólo de conocimiento intuitivo, sino de voluntad también, de una voluntad que puede domeñar a los demás deseos que tienden al placer y a la dicha aparente. El alma que ve lo que realmente es bueno infaliblemente desea el bien que ha percibido. Sócrates sostenía que este deseo del alma iluminada era tan fuerte que no

3. Cf. J. Burnet, *The Socratic doctrine of the Soul*, en *Essays and Addresses*, 1929, p. 126.

podía dejar de contrarrestar a todos los demás deseos cuyos objetos estimara ilusorios el verdadero yo.

Tal es el significado de las paradojas socráticas: "La virtud es conocimiento" y "Nadie obra el mal a sabiendas". El hombre suele decir: "Sabía que aquello estaba mal, pero no pude evitarlo". Sócrates replica: "Eso nunca es así. Quizás supieras que otros consideraban que lo que hiciste era injusto, o te dijeron que lo era; pero si lo hubieras sabido por ti mismo, jamás lo hubieras hecho. Tu falta ha sido una falta del conocimiento. No viste el bien, sino que fuiste descarriado por algún goce que en aquel momento te pareció como tal. Si hubieras visto el bien, lo hubieras deseado y obrado en consecuencia. Nadie hace el mal contra su propia voluntad, una vez que una visión clara y genuina ha dirigido a ésta al objeto que le es propio, o sea, el bien".

El nombre específico que posteriores textos de Platón y de Aristóteles dan a este verdadero yo es el de *nous*, vocablo que generalmente se traduce por "razón". Con todo, para oídos modernos, el término "espíritu" se presta menos a confusión, pues "razón" nos sugiere una facultad que piensa pero no que desea a la vez. Platón y Aristóteles estimaron que tal espíritu era diferente de la *psyche*, la cual está inseparablemente unida al cuerpo y perece con la muerte de éste. Para lo relativo a la perfección del espíritu los griegos empleaban el término comúnmente usado para decir "bondad", a saber, *areté*, y es preferible que no traduzcamos a éste en el sentido de "virtud". En todo lugar y tiempo "virtud" ha designado la conformidad con los ideales de conducta al uso. El hombre virtuoso es, pues, aquel que hace lo que el resto de la sociedad aprueba. Sin embargo, la filosofía socrática rechaza esta conformidad bajo el nombre de "virtud popular" y Platón coloca a esta virtud del "respetable ciudadano" al mismo nivel que ese infatigable cumplimiento del deber que caracteriza a las abejas, a las hormigas y a los demás insectos sociales. Eso no era, pues, lo que Sócrates designaba con la palabra

"bondad". La concepción íntegra de su misión estribaba en superar la moralidad infantil de conformidad intachable por obra de un ideal de madurez espiritual que se elevase por encima de los límites comúnmente aceptados de la capacidad humana. Ello equivalía a sustituir una moral consistente en una virtud alcanzable, tal como el mundo la respeta y recompensa, por otra que aspirase a una perfección que sólo es dado a unos pocos lograr, a aquellos que el mundo ha rechazado en lo que duró su vida y que sólo después, cuando era ya demasiado tarde, aprendió a reverenciar como a seres heroicos y divinos. A ésos pertenecía Sócrates.

CAPÍTULO III

PLATÓN

Sócrates era un miembro de ese pequeño clan de aventureros que, de tiempo en tiempo, han ensanchado los horizontes del espíritu humano. Ellos son los que adivinan en nuestra naturaleza insospechados poderes que, al principio, sólo ellos, en sus propias personas, han llevado a la culminación. Viviendo la verdad por ellos descubierta, dieron al mundo la única seguridad posible de que ésta no es una ilusión. Por definición, se trata de una verdad que se halla allende la comprensión de sus contemporáneos y compatriotas. Y es mediante el ejemplo de sus vidas y no por el registro de unos escritos legados, del modo como la posteridad llega paulatinamente a una convicción. Ello es así porque, con pocas excepciones, tales hombres no han escrito libros. Eran sabios y tenían plena consciencia de que es mucho (aunque no todo) lo que la letra asesina de aquella vida que el espíritu había insuflado. El único lenguaje que podían emplear estaba inevitablemente abierto a las interpretaciones erróneas. En efecto, un venero nuevo de verdad apenas si puede expresarse con vocablos ya preñados con la gastada impresión del uso común. Los que, mediante el contacto íntimo con ellos, sintieron la fuerza de su personalidad, han creído en ellos antes que en cualquier cosa de las que habían dicho.

Y ha sido sólo una inusual fortuna en nada corriente la que ha hecho que uno u otro de estos pioneros del pensamiento hallasen un solo discípulo capaz de entender su doctrina lo suficientemente bien como para realizar esa tarea consistente en su transmisión. E incluso cuando es éste

el caso, surge un curioso dilema que es prácticamente imposible de obviar. En efecto, a menos que el discípulo sea un hombre de genio, resultará improbable que se alce a la altura del pensamiento en cuestión. Mas, si es un hombre de genio, no se conformará con una mera reproducción de lo que de su maestro había aprendido. Llevará su pensamiento más allá, siguiendo sus implicaciones hasta campos que se encuentran allende su terreno original; y, al hacerlo, es posible que transforme la verdad recibida en una forma que al maestro le costaría reconocer.

Algo de esto sucede en el caso de Platón y Sócrates. En efecto, fue don de la excepcional fortuna de este último el tener entre sus jóvenes camaradas a uno que no sólo habría de convertirse en un escritor de incomparables dotes, sino que a la vez era, por talento propio, un poeta y un pensador no menos sutil que su maestro. Platón tenía aproximadamente veintiocho años de edad cuando Sócrates murió, y siguió escribiendo hasta su propia muerte, acaecida a los ochenta. Un filósofo de su talla no podía limitarse a reproducir el pensamiento de un maestro, por más grande que éste fuera. Cierto es que el germen central del platonismo, de un extremo al otro, está constituido por la nueva moral socrática de aspiración espiritual; pero en las manos de Platón este germen origina un árbol cuyas ramas cubren los cielos. El platonismo es, pues, lo que la doctrina socrática no fue jamás, a saber, un sistema del mundo que abarca toda esa región de la Naturaleza externa de la que Sócrates había vuelto sus ojos para contemplar la naturaleza y los fines del sujeto humano.

La relación entre el platonismo y la filosofía de Sócrates —esto es, la cuestión, por decirlo así, en torno a dónde comienza Platón y dónde acaba Sócrates— es aún hoy asunto de controversia entre los estudiosos; controversia en la que aquí no puedo entrar. En lo que sigue trataré tan sólo de describir tal relación de la manera como yo la entiendo, que es a la vez y en su mayor parte la manera como la han entendido los jueces más competentes por un buen

número de años.

No pensemos, de entrada, que el joven Platón fue un enclaustrado, estudioso de la filosofía. No ha de olvidarse que, en el período correspondiente a su niñez y mocedad, la sociedad helena se hallaba escindida en dos campos que, durante treinta años, mantuvieron una guerra de aniquilación mutua, de esa clase que agota y desmoraliza a ambos contendientes. Nosotros, que hemos tomado parte en un conflicto similar, sabemos a nuestro coste cómo el recrudecimiento de la violencia física libera las más bajas y más crueles pasiones y metamorfosea en virtudes patrióticas unos impulsos que en tiempo de paz se reprimen como criminales. Ninguna sociedad puede resistir las heridas morales infringidas por tal conflicto durante toda una generación y salir de él ilesa. Así, quien haya leído los famosos capítulos en que Tucídides [1] analiza la disolución y el colapso de todos los criterios morales en tiempo de guerra y revolución, no es probable que los eche en olvido. Esos capítulos encuentran eco en una de las epístolas platónicas, en la que, ya anciano, el filósofo contempla retrospectivamente la Atenas de su juventud y de la Guerra del Peloponeso. En ella afirma que, por aquellos días, su ciudad ya no se gobernaba según los modos e instituciones de sus antepasados; él había visto cómo la fábrica íntegra de las costumbres y las leyes se desmoronaba con alarmante ritmo. En circunstancias normales, su distinguida cuna y sus aún más distinguidos dones le hubieran predestinado para desempeñar un papel capital en los asuntos públicos. Así, tan pronto como llegó a la edad requerida, sus influyentes parientes y amigos le urgieron para que se uniera a su facción. Su natural ambicioso, por demás, le tentaba a aceptar tan alagadoras sugerencias. Sin embargo, menciona allí dos sucesos decisivos que originaron su abandono en la repugnancia y el horror. En ambos estaba involucrado Sócrates. Fue el primero un intento, realizado por los cabeci-

1. Libro III, caps. 82-84.

llas del partido oligárquico, Los Treinta Tiranos (como se les llamaba) —entre los que se contaba Critias, tío de Platón— por comprometer a Sócrates ordenándole que tomase parte en el arresto ilegal de un conciudadano. Sócrates rehusó, y sólo escapó a la venganza de aquéllos merced al accidente de su súbita caída del poder. El otro fue el juicio y la muerte de Sócrates, condenado por un cargo que Platón describe como falso e infame. Tal crimen judicial mancilló el triunfo del partido opuesto, o sea, la democracia restaurada. Ambos incidentes sobresalían, pues, en la memoria de Platón como las causas que le cerraron la avenida de la acción política en una sociedad que cuyos dirigentes eran capaces de tales actos inicuos. Mientras tanto, añade, no dejó de cavilar cómo podría restaurarse la vida moral ateniense sobre nuevos cimientos. La respuesta que halló fue que el género humano jamás encontraría descanso a sus males hasta que los amantes de la sabiduría se convirtieran en reyes, o bien éstos, por algún mandato divino, se trocasen en filósofos. Tal había de ser la tesis capital de su obra central, la *República*, la cual contiene el programa para una radical reforma de la ciudad-estado sobre principios deducidos de la filosofía de Sócrates.

La *República*, sin embargo, es la obra madura de la mitad de su vida. No pudo haber sido escrita hasta que Platón no hubiese leído el más íntimo secreto del pensamiento de Sócrates y hubiera formulado su significado esencial. Esta tarea preliminar fue llevada a término en el primer grupo de diálogos, centrados en torno a la *Apología*.[2] Ésta constituye por sí sola un texto de inigualable autoridad. En efecto, se trata del único comunicado directo acerca del significado de la vida de Sócrates escrito por un hombre que fue capaz de penetrar en aquél. Los diálogos pertenecientes al mismo grupo nos ofrecen cuadros dramatizados de Sócrates mientras éste ejercía realmente su vocación, es-

2. Las obras más importantes de este primer grupo son: la *Apología*, el *Critón*, el *Eutifrón*, el *Laques*, el *Cármides*, el *Lisis*, el *Protágoras* y el *Gorgias*.

tampas compuestas parcialmente para cumplir el propósito de defender su memoria, pero aún más para servir al intento platónico de descubrir, para él y para el mundo, lo que constituía la esencia y el fruto del pensamiento de su maestro. Así la reseña que he ofrecido arriba de la doctrina socrática se basa en los resultados que sólo Platón fue capaz de formular. Al contrario, el Sócrates de Jenofonte es una figura cuyo puesto en la historia humana es aproximadamente análogo al del Dr. Johnson. Es el Sócrates de Platón quien permanece como el Sócrates real, una figura que inspiró cuantos caracteres nobles aparecen en la antigüedad griega y romana hasta la hora última de su decadencia.

En los diálogos pertenecientes al primer grupo podemos descubrir la contribución socrática a la teoría de las Formas (o "Ideas") que es característica del platonismo. La moral de aspiración instituida por Sócrates implica un constante esfuerzo del alma hacia un ideal de perfección. La primera condición de todo progreso es que la meta se perciba de forma clara y se distinga de las falsas luminarias del placer que Platón comprara con el fantasma de Helena, fabricado por los dioses para atraer a los griegos a Troya cuando durante todo aquel tiempo la verdadera Helena había sido arrebatada a Egipto. La visión clara del ideal es el conocer, que sólo un serio esfuerzo del pensamiento puede ganar. En la práctica socrática tal esfuerzo riguroso del pensamiento tomó la forma de varios intentos por definir el significado esencial de aquellos términos que comúnmente se emplean para describir la conducta justa. Por ejemplo, todos concuerdan en que existe algo llamado Justicia. Mas, ¿qué designamos con tal nombre? Si consideramos y comparamos los actos estimados "justos" o "buenos" por diferentes gentes y diferentes comunidades, hallaremos un confuso e intrincado conflicto de opiniones. Los usos considerados justos en un país se condenarán en otros como inicuos. Quien vive de acuerdo con la vieja ética del apremio social afirmará que sus usos sociales son los justos para él, y otros distintos serán los justos para su

prójimo. Sin embargo, esta nueva moral de aspiración es universal. Tan sólo puede haber un ideal común para toda la humanidad, tan sólo un criterio de acuerdo con el cual todas las costumbres y todas las acciones habrán de medirse. De ello se sigue —tal fue la inferencia platónica— que un término como "Justicia" había de poseer un significado universal, independiente de todas esas múltiples cosas que se apellidan justas en distintas fechas y lugares. Ese significado absoluto podrá, además, definirse y conocerse. Eso es lo que Platón llamaba una "Forma" o "Ideal", fijado en la naturaleza de las cosas, inmutable y situado más allá del arbitrario consenso de un grupo o de la voluntad de un individuo.

Al referirnos a la Justicia como a un "ideal", estamos a la vez afirmando que tal vez éste jamás ha sido perfectamente encarnado por ningún hombre o sistema de instituciones. No se trata, pues, de una mera "idea" en el sentido de que fuese un pensamiento o una noción de nuestras mentes, puesto que las nociones que de ellas proceden son confusas y contradictorias. En efecto, las tales constituyen únicamente nebulosas e inexactas aprehensiones de lo que la Justicia es en sí. La Justicia en sí no será un pensamiento, sino un objeto eterno de pensamiento. Así los nombres que otorgamos a las acciones y a las instituciones que merecen nuestra aprobación pertenecen en realidad a elementos situados en un absoluto ideal de perfección humana, o sea, un fin al que toda la humanidad deberá aspirar, un modelo celeste que pocas veces se ha seguido en esta tierra. Aquí está, pues, en el conocimiento y en la aceptación de este ideal, el cimiento imperturbable sobre el que será menester edificar una sociedad reformada. Buscar tal conocimiento, y estar presto a aceptarlo, constituye el ser un amante de la sabiduría; poseerlo (si le es dado al hombre poseerlo) significa ser sabio. De aquí que Platón afirme que la raza de los hombres no hallará descanso hasta que los amantes de la sabiduría se conviertan en reyes. La república ideal tendrá que ser gobernada por aquellos pocos

que más se hayan aproximado a esa perfección espiritual, porque son éstos los que saben en qué consiste la perfección espiritual. Hasta aquí la teoría característica de Platón procede de forma natural de la práctica socrática.

El siguiente período de la vida de Platón, en torno a los cuarenta años de edad, está caracterizado por la visita que éste realizó a la mitad oriental del orbe griego, a las brillantes y lujosas ciudades de la Italia meridional y de Sicilia. Allí fue donde por vez primera entró en contacto personal con las comunidades pitagóricas, las cuales habían conservado y desarrollado durante siglo y medio una tradición filosófica muy diferente de la ciencia jonia de la Naturaleza. En efecto, la filosofía pitagórica era matemática, pero su inspiración mística y religiosa. Los helenos la llamaban la filosofía itala porque las principales sociedades pitagóricas se habían establecido en la Italia inferior y los antiguos reconocían en ella a una tradición independiente, separada de la corriente principal de la ciencia jonia. El mismo Pitágoras había sido otro de esos pioneros del pensamiento que han legado no doctrinas escritas, sino la inspiración que brota de una gran personalidad. Éste no tuvo la fortuna que le cupo a Sócrates, o sea, la de hallar un discípulo que fuese capaz de interpretar tal inspiración; sin embargo, fundó una hermandad regida por una vida común consagrada a la continuación de su obra.

De esta fuente fluiría el nuevo arroyo que había de vivificar la corriente del pensamiento de Platón. La influencia pitagórica se encuentra por doquiera en los diálogos del período medio, los que se ordenan en torno a la *República* —o sea, el *Menón*, el *Fedón*, el *Banquete* y el *Fedro*. Los primeros signos de tal influencia aparecen en el *Gorgias*, escrito quizás en torno a los años en que Platón realizó su primera visita a Occidente. En efecto, se expone ahí una nueva doctrina que, a mi juicio, va más allá de la enseñanza socrática y ya es claramente platónica. Así, se confiere a esas Formas absolutas una realidad substancial, separada de las cosas que las encarnan en este mundo; y al mismo tiempo, se le

confiere al alma o espíritu que conoce tales Formas una existencia separada, independiente de la del cuerpo que habitará por algún período. El platonismo propiamente dicho data, de hecho, de la confluencia de ambas corrientes de inspiración, la socrática y la pitagórica. De Sócrates aprendió Platón que los problemas de la vida humana habían de resolverse merced a la moral de aspiración y la búsqueda de un ideal de perfección que fuese invariable. De Pitágoras aprendió cómo tal concepción podía extenderse allende el campo de los cuidados humanos para crear un sistema que abrazase a la Naturaleza en su integridad y transformase el alcance de la ciencia en la medida en que el Sócrates del *Fedón* deseaba verlo transformado. Al contrario que el materialismo jonio que consideramos al comienzo, el platonismo busca la clave de la Naturaleza no en el principio sino en el fin, esto es, no en las causas mecánicas que impelen la materia por detrás, sino en las causas finales que atraen ese movimiento del deseo (por delante, por así decirlo) hacia un modelo de ideal perfección.

Al apellidar a tal perfección "ideal" se implica evidentemente que ésta no se "realiza" aquí —por emplear ese término—, o sea que no se reproduce ni se personifica de forma perfecta en el mundo de la existencia del tiempo y del espacio. Mas ello no significa que, en sí misma, aquélla sea irreal o imaginaria. Bien al contrario, el mundo de las Formas perfectas contiene todo lo que auténticamente es real. No es posible negarles realidad a objetos que son eternos e inmutables y que le es dado al alma conocer. Esas Formas poseen los signos característicos de la substancia. La substancialidad habrá de buscarse, pues, en ese campo, y no en el que intentaba hallarla la ciencia jonia, o sea, en el oscuro y fluctuante abismo de la materia. El inmutable mundo de las Formas gobierna el flujo del devenir en el tiempo y en el espacio de igual manera que la luna gobierna con su atracción las incansables mareas del mar.

De esta suerte vemos que el platonismo es un sistema que extiende a la interpretación de toda la existencia el

principio de aspiración postulado en la ética socrática. Lo mismo, como veremos, puede decirse del sistema de Aristóteles, en la medida en que éste sigue siendo platónico. En consecuencia, ambos serán los dos sistemas de origen griego que habían de ser capaces de fusión en la estructura del pensamiento cristiano, cuando en forma diferente se postuló la moral de aspiración una vez más. De este modo, Platón y Aristóteles se cuentan entre los más grandes Padres de la iglesia cristiana. A pesar de ciertas doctrinas heréticas, bien podían haber sido canonizados en el Medievo, a no ser por el hecho de que dieran en nacer unos siglos antes de la era cristiana. Y detrás de ambos está Sócrates, quien tal vez podía haber esperado un poco más para ocupar su puesto en compañía de los santos, junto a Juana de Arco por ejemplo. Y asimismo Pitágoras podía haber presentado serias reivindicaciones en tal sentido, pues fue él quien le proporcionó a Platón la clave que le permitiera dilatar el principio socrático de aspiración hasta crear un sistema de todo el universo.

Los historiadores de la filosofía describen a veces a Pitágoras como un hombre que hubiese tenido dos intereses separados, a saber, un reformador religioso que predicó la doctrina de la transmigración e instituyó una sociedad cultural, y el hombre de ciencia que tanto contribuyó a sentar los cimientos de las matemáticas, o sea, de la aritmética, de la geometría, de la astronomía y de la música. Hasta tiempo muy reciente, los más modernos europeos consideraban a la transmigración como una harto ruda y bárbara forma de la doctrina de la inmortalidad. A la vez, tampoco nos parece evidente, de una manera inmediata, que exista algún tipo de relación entre la matemática y la inmortalidad del alma. En consecuencia, el historiador estaba dispuesto a despachar al Pitágoras religioso con una breve y apologética referencia y concentraba así su interés en el Pitágoras científico y en su doctrina matemática, de acuerdo con la cual la realidad esencial de los seres ha de buscarse en los números. Sin embargo, ésta no es la manera de cap-

tar la aprehensión del mundo que postula un gran filósofo. En efecto, la visión del genio filosófico constituye una visión unitaria. Un hombre de esas características no mantiene sus pensamientos en dos compartimentos estancos, uno para los domingos y el otro para los días de semana. Sólo comenzamos a entender a Pitágoras cuando nos percatamos que los dos planos de su filosofía tienen un punto de unión en la noción de armonía, o sea, en una concepción que posee significado tanto en el universo físico como en el espiritual. Enfoquémosla ahora desde el punto de vista físico.

El germen de la doctrina pitagórica se halla en un descubrimiento perteneciente no al campo de la geometría o de la aritmética, sino de la música. En efecto, Pitágoras advirtió que las consonancias perfectas —así se las llama aún hoy— de la escala musical, esto es, los intervalos de la cuarta, la quinta y la octava, pueden ser exactamente expresadas como las razones existentes entre los números 1, 2, 3 y 4, los cuales, al ser sumados, dan lugar a 10, el número perfecto. La razón de la octava es 2/1; la de la quinta, 3/2; la de la cuarta, 4/3. Este descubrimiento se efectuó, a no dudarlo, midiendo en un monocordio dotado de un puente móvil las longitudes de cuerda necesarias para producir las distintas notas que constituyen los intervalos perfectos.[3] Un músico movido únicamente por un interés práctico hubiera considerado tal hallazgo nada más que como una simpática curiosidad; pero hubiera seguido afinando sus notas de oído, como siempre hacen los músicos. Un científico común hubiera proseguido su estudio hasta considerar cuáles eran los fenómenos que tales razones medían; y de este modo podía haber hallado —lo que en efecto hizo un pitagórico posterior— que esos fenómenos son vibraciones. Pitágoras, el hombre de genio, adivinó en su descubrimiento un principio iluminador de

3. La obra de J. Burnet *Greek Philosophy*, parte I, Londres, 1914, p. 46, proporciona más datos con respecto a la música.

la economía toda de la Naturaleza.

Si se mueve un dedo hacia arriba o hacia abajo por la cuerda de un violín, se obtendrá una escala continua de sonidos graves o agudos, de acuerdo aproximadamente con la dirección del movimiento. Si se pulsa la cuerda en los puntos precisos, determinados por esas razones numéricas, se obtendrá un acorde de sonidos, esto es, la estructura de un orden limitado y armonioso. Esa estructura, que permanece constante en todas las escalas musicales, constituye la clave de toda la arquitectura de la música, que se abre a un mundo que no sólo lo es de orden, sino de hermosura también: en una palabra, un *cosmos.* En griego el término "cosmos" significa tanto belleza como orden, y es fama que Pitágoras fue el primero en llamar al universo cosmos. En efecto, si el amasijo desordenado de los sonidos que asaltan nuestros oídos puede reducirse, merced al sencillo principio de la medida que limita, al orden armonioso del arte y finalmente a las proporciones del número, ¿por ventura no podría el orden todo de la Naturaleza, con su reconocida hermosura, encuadrarse según un principio análogo a éste o incluso idéntico? Si se prosigue esta concepción en su dirección física, llegaremos a la doctrina pitagórica según la cual la realidad de las cosas estriba no en el desordenado e indefinido principio material (lo Ilimitado), sino en el principio limitador opuesto de la forma y la medida, la proporción y el número. Bajo tal aspecto de la cantidad conmensurable el mundo de la Naturaleza puede ser conocido y comprendido. Todas las cosas que vemos y tocamos representan o personifican un número. En astronomía las velocidades y las distancias de los cuerpos celestes están regidas por las proporciones de una armonía que posteriormente había de llamarse la armonía de las esferas. Las formas y las superficies que delimitan a los cuerpos tangibles representan las figuras perfectas de la geometría; y las leyes de tales figuras pueden reducirse finalmente de las relaciones numéricas. Este descubrimiento —a saber, que la clave de la ciencia física está en la mate-

mática— constituye una de esas intuiciones del genio que data de la niñez de la reflexión filosófica y que aún hoy sirve como principio guiador de la ciencia. En efecto, los físicos de esta generación nos dicen que las leyes de la substancia material han de expresarse por medio de ecuaciones matemáticas.

En segundo lugar, al volver los ojos del macrocosmos de la Naturaleza al microcosmos del cuerpo y del alma humana, Pitágoras advirtió que la perfección del cuerpo —o sea, su salud, su fuerza y su hermosura— depende de la armonía de los elementos materiales; y desde entonces la teoría y la práctica de la medicina helena se gobernaron en gran medida por el principio de que la curación consiste en la restauración de un equilibrio o proporción que la enfermedad había trastornado. El mismo principio se aplicó en lo relativo a la bondad o la "virtud" del alma, cuya salud desordenan los vicios por exceso y por defecto. Así la perfección del alma consiste en la restauración de la armonía dentro del cosmos humano. Los movimientos de la pasión y del deseo de la carne han menester de ser dominados y armonizados por la *sophrosyne*, esto es, la templanza, el autocontrol, la probidad y la sabiduría.

Finalmente, el alma humana no está desgajada de la Naturaleza circundante. Pitágoras predicó la doctrina implícita en la transmigración, a saber, la creencia en que existe una unidad entre todos los seres vivientes —dioses, hombres y bestias forman una comunidad, animada por un principio vital único que puede transitar de unos a otros. El alma en sí es indestructible; y de acuerdo con el éxito o el fracaso del que se haya hecho acreedora en el intento de lograr armonía consigo y con el orbe, se la destinará en otras vidas a ascender o bajar en la escala de la existencia. De esta manera puede el alma, en este mundo, alcanzar el umbral de la divinidad y escapar después de ulteriores reencarnaciones. Al volver a hacerse con su perfección virgen, irá a vivir en compañía de los dioses inmortales y ya no volverá a visitar la tierra. El hombre puede así

tornarse divino, pues que el fuego que mora en él es una chispa de ese fuego divinal que irradia el universo.

No es difícil de imaginar el efecto que el contacto con tal filosofía causó en el pensamiento de Platón, ya imbuido de la moral de aspiración de estirpe socrática. El filósofo mismo nos ha permitido vislumbrar tal efecto en un breve diálogo, el *Menón*, que inaugura la serie de los diálogos centrales. El pitagorismo, en efecto, le sugirió a Platón la doctrina de la reminiscencia, propugnada allí como solución al problema del conocimiento. La reminiscencia, además, implica un alma inmortal que puede recordar el conocimiento una vez poseído y olvidado.

El problema que esta doctrina pretende resolver puede formularse con el interrogante siguiente: ¿cómo lograremos alcanzar el conocimiento de aquellas Formas o Ideas que Sócrates siempre estuvo buscando? No podemos, por ejemplo, captar el significado de la auténtica Justicia mediante un examen de todas las suertes de acciones e instituciones que diferentes hombres y diferentes comunidades llaman "justas". Ninguna de estas acciones o instituciones será una personificación completa de la Justicia, universalmente reconocida como tal. La Justicia perfecta no será una característica que las englobe a todas y que sea factible abstraer o destilar a partir de un estudio de toda esa colección. Así pues, ¿por ventura podremos saber siquiera si tal cosa existe, si la experiencia no nos ofrece ni un sólo ejemplo? O, si tal ejemplo pudiese encontrarse, ¿cómo lograríamos reconocerlo de entre todas las demás cosas que se llaman justas sin que merezcan tal apelación? Así, cuando intentamos hallar una definición de la Justicia, ¿acaso no conocemos ya, en algún sentido, aquello que es objeto de nuestra búsqueda? Mas, si lo conocemos, ¿qué menester nos es buscarlo?

La teoría de la reminiscencia nos replicará que el conocimiento de las Formas perfectas, y de hecho el conocimiento todo de la verdad y de la realidad, está siempre y en todo tiempo presente en el alma misma. El conocimiento

está ahí, pero es latente e inconsciente. Lo que llamamos "aprender" o descubrir la verdad no es sino la remembranza de ese conocimiento latente que se alza al nivel de la consciencia. En esa busca guíase el alma por su propia y nebulosa visión de la verdad, esa visión que siempre está presente, que sólo ha menester de que se la vea con claridad mayor y que está coordinada con las demás partes de todo ese sistema de la verdad. Así pues, si el conocimiento está siempre presente en el alma, ésta habrá de ser inmortal e independiente del cuerpo y de los sentidos. Es ella quien ha contemplado la verdad en algún estado de existencia anterior, previo a su asentamiento en nuestro cuerpo. Esa verdad ha sido olvidada, pero se ha almacenado en la memoria, de donde podrá recobrarse. Tal memoria, empero, no es lo que habitualmente llamamos memoria, o sea, no es un registro de la experiencia que en ella fluye a través de los canales sensoriales durante esta vida corporal. Sus contenidos serán impersonales, idénticos en todos los seres humanos y nunca habrán sido extraídos o cernidos a partir de la experiencia sensible.

Así, en el *Menón* Platón nos representa a Sócrates sometiendo su teoría al examen de una prueba experimental. Toma a un esclavo que jamás ha aprendido geometría y sólo mediante preguntas obtiene de él la solución de un no muy simple problema de construcción. Sócrates sostiene que él no le ha enseñado nada al esclavo: lo único que ha hecho ha sido formularle preguntas conducentes a que viera por sí mismo lo errado de sus primeros intentos por resolver el problema y la justeza de la verdadera solución.

Pues bien, es aquí donde por vez primera se reconoce el carácter apriorístico del conocimiento matemático. Y Platón hubiese recibido una confirmación aún más sorprendente en la experiencia de Pascal. En efecto, es fama que en la infancia de éste, su padre temía que la afición del niño por las ciencias abstractas le distrajese en sus estudios de latín y griego, y en consecuencia prohibió que se hablase de matemáticas en su presencia. Todo lo que de geometría

se le permitió saber al muchacho fue que la tal versaba sobre las propiedades de las figuras y la extensión de los cuerpos en tres dimensiones. El niño, en la intimidad de su cámara, se puso a descubrir la geometría por sí *mismo*. Con un trocito de carbón dibujó en el suelo las formas de triángulos y paralelogramos cuyos nombres ni siquiera conocía. Y aún no había cumplido los doce años de edad cuando descubrió las definiciones y axiomas que precisaba; y ya había llegado a la trigésimo segunda proposición del Primer Libro de Euclides antes de ser descubierto y de que se le vedase descubrir el resto de la geometría. El intelecto inasistido de Pascal fue capaz, partiendo de la mera contemplación de un diagrama, de remontarse hacia arriba a los primeros principios y de descender, hacia abajo, hasta las proposiciones más complejas. Este conocimiento no fue puesto en su mente por obra de maestro alguno, sino extraído de ella merced a su propio ejercicio de intuición y de razonamiento deductivo.[4]

Todo este proceso es factible porque los objetos sobre los que el intelecto trabaja —esto es, las figuras geométricas— son lo que Platón apellida objetos inteligibles (en cuanto distintos de los objetos sensibles). El "Triángulo", por ejemplo, tal como lo define Euclides, no consiste en un diagrama dibujado con carbón o en un objeto de tres esquinas que sea posible tocar. En efecto, no existe ningún objeto de esa clase al que limiten líneas perfectamente rectas. El mejor de los modelos o diagramas que pudiéramos fabricar con un material tangible sería irregular e imperfecto. A la vez, también poseería cualidades "accidentales": el área será de cierto tamaño, los lados de cierta longitud, todo lo cual es accidental e irrelevante en lo que concierne a la naturaleza del Triángulo en sí. En efecto, no existe una imagen visual del Triángulo que podamos ni concebir siquiera. Todo triángulo que visualicemos *in*

4. Si esta anécdota no es auténtica, para nuestro propósito basta el hecho de que podamos concebirla como tal.

mente habrá de ser o bien equilátero o bien isósceles o bien escaleno, y nunca los tres a la vez. El "Triángulo" no se determina mediante ninguna de esas tres maneras específicas. Por tanto, será imposible formar una imagen sensible de este objeto que sea puramente inteligible. El tal es cognoscible, pues que su naturaleza puede ser definida por entero en términos ya conocidos. Y esta última es perfecta, esto es, constituye un ideal que trasciende todas esas imperfectas semejanzas que nuestros sentidos ven o tocan en las superficies de los cuerpos materiales.* Cuando el alma se retira del comercio de los sentidos para recogerse y pensar por sí misma, podrá entonces viajar libremente a esas regiones de invisible realidad. La intuición y el razonamiento deductivo pueden avanzar de verdad en verdad, puesto que cada verdad está ligada a todas las demás por una cadena de necesidad lógica. Pues no sólo es el caso de que conocemos cada nueva verdad con certidumbre, sino que también sabemos por qué ha de ser cierta. Esto es conocimiento en el sentido pleno. Al contrario de la opinión o la creencia, el tal es perfectamente claro y congruente; y permanecerá impávido a cuantas persuasiones en sentido contrario nos vengan del exterior.

De esta manera, en la teoría platónica de la reminiscencia, al igual que en la filosofía pitagórica, nuestro conocimiento de los conceptos perfectos y de las verdades matemáticas está ligado a la creencia en un alma inmortal y perfectible. Platón advirtió además que los objetos del conocimiento matemático pertenecen al mismo orden de realidad inteligible que los objetos del conocimiento socrático, o sea, aquellos ideales de perfección moral que han de regular el curso de la vida. Así postula para ambos la misma existencia substancial independiente, situada allende el flujo de los entes transitorios y de los eventos

* De esta suerte, el mundo de la verdad matemática forma un mundo inteligible, ubicado más allá de esa zona que compete a los sentidos corporales. (*N. del T.*)

temporales. Y el alma que es capaz de conocerlos es, por derecho de nacimiento, una ciudadana de ese mundo real. Allí el alma encuentra siempre su hogar; y allá puede, en cualquier momento, escaparse de las distracciones de la existencia material y del comercio del cuerpo con sus deseos y sentidos. La muerte, por tanto, no es otra cosa sino la desvinculación del alma inmortal y del cuerpo; y la vida del que ama la sabiduría no es sino un ensayo o una preparación de esa liberación final. Tal es el tema del *Fedón*, en el que las dos corrientes de la argumentación se combinan, esto es, la realidad de las Formas ideales, en su independencia de las cosas sensibles, y la realidad del alma, en su independencia de este habitáculo corpóreo.

A este respecto, estoy persuadido de que la doctrina de la inmortalidad expuesta en el *Fedón* jamás fue postulada por Sócrates. En efecto, la tal no resulta congruente con lo que éste dice en la *Apología* acerca de la esperanza de sobrevivir tras la muerte: su actitud es, en ese diálogo, agnóstica. Su única pretensión a la sabiduría, afirma, consiste en no imaginar que conoce lo que en realidad ignora. La muerte quizás sea un sueño imperturbado, sin imágenes; en ese caso constituirá una ganancia, pues que no le será fácil a ningún hombre contar aquellos días de su vida que haya pasado de forma más placentera que no en las noches de imperturbado sueño. O acaso sea la muerte una migración del alma a alguna suerte de Hades, en donde Sócrates puede confiar que se encontrará con los grandes poetas y héroes de Troya. En ese caso, pasaría su vida interrogándoles, descubriendo quién de ellos se consideraba sabio y quién no. En cualquier caso, en aquel mundo no le condenarían a muerte por cumplir de esa manera su misión, "pues que los muertos son inmortales, de creer la común conseja".

Este pasaje se encuentra en una apóstrofe, por demás sumamente seria, dirigida a los jueces, después de que éstos hubiesen votado su condena. Sócrates se refiere a la alternativa de aniquilación con un tono de grave melancolía,

y convierte la posibilidad de sobrevivir en un chascarrillo que hubiese arrancado carcajadas entre los asistentes. Platón, al componer la *Apología* años después de la muerte de Sócrates, no pudo tener motivos para falsear o disfrazar la actitud real de aquél acerca de la inmortalidad. Sin embargo, en el período en que escribió el *Fedón*, ya había dado en la convicción de que el alma no sólo sobrevive a la muerte, sino de que es una eterna e indestructible esencia. A la vez, había descubierto el mundo de las Formas, el cual contenía las Ideas morales y los objetos del conocimiento matemático, asimismo esencias eternas e indestructibles, afines al alma que las conoce. A la luz de estos hallazgos, la muerte de Sócrates, el perfecto amante de la sabiduría, se convirtió en un símbolo válido para la muerte de todo hombre. La muerte ya no será o aniquilación o migración al Hades homérico; significará la liberación del espíritu divino que mora en el hombre de esa casa-prisión que es la carne, en la que ha habitado sólo como forastero y peregrino. En el *Fedón*, Platón hace uso de la reconocida libertad que implica una conversación imaginaria para poner esa nueva concepción en los labios del mismo Sócrates. Y estaba justificado en hacer así, puesto que consideraba a su propia filosofía como prolongación legítima del pensamiento socrático. El espíritu inmortal apellidado "alma" en el *Fedón* se identifica con aquel "verdadero yo" que Sócrates había descubierto, esto es, aquel yo razonable que aspira a la perfección espiritual. La felicidad, había creído Sócrates, es alcanzable en esta vida en proporción al avance que el verdadero yo realiza en pos de la perfección y del autodominio. Platón es más cauteloso con respecto a si la perfección, sea cual fuere su clase, es alcanzable en el mundo del tiempo; está seguro, empero, de que la tal se realiza en un universo que trasciende a éste pero que no es el futuro, sino un eterno presente.

El platonismo va más allá del legado socrático en otro extremo también, a saber, en la extensión de la filosofía de la aspiración del campo de la vida y la conducta humana a

la interpretación de toda la Naturaleza. Ya hemos visto de qué forma la provincia entera de las verdades matemáticas fue anexionada al reino de las Formas inteligibles. Hasta dónde los límites de ese reino habrán de extenderse constituye una cuestión que Platón nunca responde con claridad concluyente. A la verdad, parece cierto que todos aquellos elementos de nuestra experiencia del mundo material que no sean susceptibles de tratamiento matemático se encuentran por debajo del nivel del conocimiento. De este modo, no existe ciencia de la Naturaleza inanimada además de la matemática. En ese campo Platón se atiene a las consecuencias del descubrimiento pitagórico. En el mundo animal, no obstante, las criaturas vivientes, cuyos cuerpos están unidos a sus almas respectivas, exhiben en su estructura ciertas formas o tipos que semejan bien definidos y constantes. El vocablo "especie" que aún seguimos usando es únicamente la traducción latina del vocablo heleno *eidos*, o sea el nombre platónico para las formas eternas. En su sentido original, la "especie" no designa el conjunto de individuos de una clase dada; tal término alude a una forma constante, común a todos esos individuos, y más o menos perfectamente personificada en cada uno. De este modo, si contemplamos el proceso del crecimiento que se desarrolla desde la semilla hasta la planta plenamente adulta con fruto y flores, obtendremos la irresistible impresión de que existe un misterioso impulso vital que, sin errar, marca su paso en una dirección predeterminada. No es posible concebir que el fin de ese movimiento haya sido previsto por la planta individual desde un comienzo; con todo, el resultado es como si el fin hubiese sido durante todo ese tiempo el objeto de un deseo inconsciente. El movimiento de un todo no puede explicarse merced al juego de partículas materiales que chocan en el espacio guiadas por un mero impulso material. A tales causas les será tan imposible originar un rosal como a un hombre el componer un diálogo de Platón pulsando al azar las teclas de una máquina de escribir. He aquí el punto en el que la filosofía atomista nau-

fraga con estrepitoso fracaso. Y aquí también la idea socrática de aspiración viene al rescate y sienta plaza en la interpretación de la Naturaleza. De esta suerte, el movimiento predeterminado de la vida se torna inteligible cuando lo concebimos como ese proceso que evoluciona guiado por el fin hacia el cual tiende. La Forma específica puede considerarse como un ideal de perfección y el movimiento característico de la vida como un impulso del deseo. La Forma de la especie ocupará, pues, su lugar en el mundo de la realidad eterna, como el límite ideal al que los individuos se aproximan o el perfecto modelo del que no son sino imperfectas copias.

Cierto es, sin embargo, que a una filosofía mecanicista le es fácil replicar: "Todo eso no es sino recrudescencia del más rancio antropomorfismo. Estáis insuflando en la interpretación de la Naturaleza no-humana un mecanismo cuyo contenido se confina, en su totalidad, a la conducta de seres racionales y conscientes. El alma humana es capaz de prever y de desear un fin; por tanto, se explican acertadamente sus acciones aludiendo a la meta que la guía. Mas, por debajo del nivel de la consciencia humana, ¿qué sentido tiene hablar de propósitos que no se prevén y que, en consecuencia, es imposible desear? ¿Dónde mora esa inteligencia que es la sede de tal deseo o aspiración? Si no es factible apuntar a tal inteligencia en la Naturaleza, entonces toda esa teoría relativa a las causas finales y a los ideales cae hecha pedazos".

La réplica platónica se halla en el *Timeo*. La tal es abiertamente religiosa y está presentada en forma de lo que los helenos apellidaban un "mito". El *Timeo* contiene el mito de la creación, esto es, una formulación poética de la verdad que no es menester tomar en su literal sentido. El orbe, se afirma en ese diálogo, sólo puede entenderse como siendo obra de un plan que apunta a una ideal perfección. La inteligencia buscada será, pues, la mente del Artífice divino quien, por ser bueno, deseará producir una obra que en la medida de lo posible se parezca a él. Las

Formas perfectas son el modelo o el tipo con referencia al cual Él modelará el universo en las condiciones del tiempo y del espacio. Así el universo mismo es una criatura viva, dotada de alma y cuerpo, y no un caos inerte de átomos materiales aventados por el huracán demente del Azar. El alma del mundo está, además, templada por las proporciones y los números de la armonía musical; su cuerpo está limitado y conformado de acuerdo con las formas geométricas.

De seguro que este mito de la creación no ha de tomarse en un sentido literal; con todo, los intérpretes que tratan de penetrar por debajo de la poesía de Platón y de reducirla a algo que los hombres de ciencia puedan aceptar como racional, corren el riesgo de sacrificar aquello en lo que Platón vio la justificación misma para escribir sus diálogos. En ellos lo que hace es publicar al mundo algunos de sus ensayos en torno a la verdad, en un intento que confiaba no fuese doloso. El propósito de los tales es, preferentemente, el de servir como ejemplos de investigación cooperativa, que sea capaz de sugerir ulteriores pensamientos, y no de constatación de unos resultados ya alcanzados. Así, cuando Platón se aproxima a los misterios últimos, desemboca en un lenguaje figurativo. En una de sus epístolas afirma explícitamente que tales misterios no pueden expresarse en el discurso hablado o escrito, y que, aun de poderse, no se debería hacer. Lo que a él le parecía de capital importancia práctica era que los hombres que jamás se convertirían en filósofos se persuadieran de la creencia en un Dios que no resultara impávido a los cuidados de la humanidad, así como en una vida transmundana que no fuese indiferente al bien o el mal realizado en esta tierra. Platón, además, estaba dispuesto a imponer tales creencias por medio de la autoridad de sus filósofos-reyes sobre el conjunto de la sociedad. De esta suerte, en su república al predicador del ateísmo materialista se le ofrecería la alternativa de la conversión o la muerte. La religión, por tanto, era inculcada en el ciudadano no filósofo

de una forma mítica.

En consecuencia, podemos afirmar que la fuente principal del platonismo estriba en su motivo político y moral. Cuando a Platón le sorprendió la muerte, trabajaba aún en las *Leyes*, su postrer programa para la reforma de la sociedad. La ética socrática, reinterpretada bajo la influencia pitagórica y ampliada hasta convertirse en un sistema del universo, se ha trocado ahora en parte de una religión cuyas más altas verdades sólo le serán accesibles al más ejercitado filósofo. Y es tal filósofo, quien ha alcanzado la sabiduría, el que deberá gobernar a sus conciudadanos. Ello significa que el ideal socrático del autogobierno del que todo individuo que se conoce a sí está dotado, cede el puesto una vez más, salvo en el caso de unos pocos individuos, a la autoridad exterior del sabio sobre el ignorante. Cuando Platón proyectó su reforma de la sociedad real y bosquejó sus instituciones, estaba tratando de incorporar la nueva moral de aspiración a una ética reformada basada en el apremio social. Si sólo son unos pocos hombres los que pueden convertirse en filósofos, el resto habrá de ser compelido a obrar como se le ordene. El conocimiento y el señorío de sí no son para ellos.

Desde ese punto de vista, la aristocrática república platónica parece ser no el ideal último para la humanidad, sino un compromiso cuya justicia él esperaba probar dentro de los límites de la realización práctica. Tal esperanza, empero, jamás se colmó. En la Guerra del Peloponeso la fábrica de la vida moral de la polis helena había sido socavada y desgarrada por pasiones que la guerra y la revolución habían dejado libres. Platón no pudo advertir —como lo hacemos nosotros al contemplar el decurso de la historia posterior— que tal disolución ya era irreparable. La vida que había fluido en aquella forma política había llegado a su zenit en la Atenas de Pericles. La polis griega había agostado su futuro, a no ser que entendamos por él esa larga catástrofe que principió con aquella conflagración.

Mas tampoco es el caso que esta forma política contu-

viese el espíritu descubierto por Sócrates. En efecto, la nueva moral era una moral universal. La vida que realmente inspiran sus demandas se resuelve, en razón de su marco político, en una organización mundial coextensiva con el género humano. De esta suerte no se podrá detener en los confines de una polis, ni tampoco en los de una nación. En la centuria que siguió, los estoicos, tras las conquistas de Alejandro, comenzaron a percatarse de esta verdad. Así su ideal del sabio —el individuo independiente y libre— se derivaba de Sócrates antes que de Platón; y ellos fueron los primeros en comprender que el sabio es un ciudadano del mundo. El alma descubierta por Sócrates ya no puede pagar tributo a las leyes de una ciudad más angosta que la ciudad de Zeus.

CAPÍTULO IV

ARISTÓTELES

Atraído por la nombradía de Platón llegó Aristóteles a Atenas, procedente de su patria en la Grecia septentrional, para estudiar a los dieciocho años filosofía en la Academia. Platón estaba entonces en sus setenta y había sido rector de su escuela por un período de al menos quince años. Ningún joven estudiante habrá sido nunca sujeto al señorío de personalidad más poderosa. Aristóteles, por supuesto, se convirtió en un platónico y permaneció en la Academia por los veinte años siguientes, primero como discípulo y después como asociado de Platón, hasta la muerte de éste, acaecida en el 347 a. de C. En imitación de su maestro, compuso diálogos destinados, como las primeras obras platónicas, a circular entre el público culto del orbe griego. Tales diálogos fueron leídos y admirados, tras su muerte, durante siglos, pero no han llegado a nosotros. Tan sólo poseemos fragmentos, conservados en las obras de otros autores, que nos muestran a un Aristóteles fervientemente platónico en la primera fase de su carrera, aceptador incluso de la teoría de las Formas ideales, de la que más adelante habría de abjurar.

A la muerte de Platón la dirección de la Academia pasó a su sobrino Espeusipo, hombre de originalidad apagada. No poseemos testimonios acerca de la reacción de Aristóteles ante la promoción de un colega inconmensurablemente inferior a él. Lo único que sabemos es que entonces abandonó Atenas en compañía de Jenócrates, quien ulteriormente habría de suceder a Espeusipo, y que su actitud hacia la Academia, e incluso hacia el platonismo, fue tor-

nándose progresivamente hostil. Si hay vez en que Aristóteles sorprenda al lector moderno por su cortedad —cortedad querida incluso— será allí donde se le presentan oportunidades de criticar las doctrinas platónicas. No existen motivos para que atribuyamos ese tono a alguna suerte de resentimiento personal. Aristóteles jamás cesó de reverenciar a su maestro; y en cuanto fundador del Liceo no tenía razones para envidiar a los contemporáneos rectores de la Academia. En la raíz de tal antagonismo se esconde una fundamental incompatibilidad de temperamentos; y el temperamento de un filósofo desempeña en la elaboración de su filosofía un papel de peso mayor que el que él se cuida de reconocer, suponiendo incluso que sea consciente de tal hecho. En el lenguaje de la moderna psicología a Platón le llamaríamos un introvertido; y su filosofía es, en el fondo, una filosofía del retiro del mundo de la experiencia común. El platonismo desconfía de los sentidos y los condena. De este modo, los ojos y los oídos no serán para el platónico ventanas del alma o aberturas a la realidad. El alma ve mejor cuando esas ventanas están clausuradas y ella mantiene consigo silenciosa conversación en el alcázar del pensamiento. El sesgo peculiar de la mente aristotélica se dirigía en opuesta dirección, o sea, hacia el estudio de los hechos empíricos. Era su impulso el de explorar el campo de la experiencia con curiosidad insaciable. No es difícil de comprender que quien por naturaleza estaba destinado a ser un hombre de ciencia sintiese una irritación apenas consciente ante el hecho de haber experimentado, por tan largo tiempo, la fascinación ejercida por un filósofo cuyo pensamiento, por más que magnífico, le era tan radicalmente incongénito.

Aristóteles y Jenócrates se retiraron a Assos, en la Tróade, en donde trabaron amistad con tres antiguos alumnos de la Academia, uno de los cuales era el gobernante de la ciudad de Atarneo. Aristóteles desposó a la sobrina de este último, Pitia, y su matrimonio fue venturoso: en su testamento ordenaría que ambos fueran enterrados

en la misma tumba. En el año 343 a. de C. Filipo de Macedonia le invitó a que se hiciese cargo de la educación de Alejandro Magno, muchacho entonces de trece años de edad. Es probable que Filipo hubiera conocido a Aristóteles cuando éste era mozo, pues el padre de este último, Nicómaco, había sido médico en la corte macedonia.

En la segunda etapa de su vida, el natural de la mente aristotélica comenzó a liberarse de la autoridad ejercida por Platón. Nos han llegado fragmentos de un diálogo titulado *De la Filosofía* el cual pudiera contener el programa de la enseñanza impartida por Aristóteles en Assos. En él se ataca por vez primera y de una forma explícita la doctrina platónica de las Formas, sobre todo en su fase última y más marcadamente pitagórica, en la cual las Formas se identificaban con los Números Ideales de una aritmética divina, distintos de los números de la matemática. La recusación del mundo de las Formas es el punto central del desacuerdo aristotélico con respecto al platonismo. En efecto, Aristóteles no admitirá que las Formas ideales tengan existencia real alguna, aparte de las cosas visibles y tangibles que las representan. Tampoco admitirá que los objetos de la ciencia matemática sean otra cosa sino abstracciones efectuadas por nuestra mente. Las figuras geométricas, por ejemplo, son sencillamente los atributos espaciales de los cuerpos reales, considerados éstos en abstracción de las demás propiedades. Aristóteles consideraba obvio —como lo hace el sentido común— el hecho de que la realidad substancial de las cosas residiese en las cosas mismas. La tal no puede ubicarse en un orden de entidades superior y distinto, que subsistiese eternamente por derecho propio, por encima del flujo del tiempo y la mudanza, e indiferente a la existencia misma de los entes transitorios que vemos en torno nuestro. La cosmología presente en el diálogo *De la Filosofía* sigue teniendo un tono marcadamente religioso. Sin embargo, el mítico creador del *Timeo* y el modelo divino de acuerdo con el que gobierna este mundo, ya han desaparecido. El universo carece ahora de principio y de

fin. Ya no constituirá una huidiza apariencia de una realidad inmutable; este mundo es, en sí mismo, real y substancial. Aristóteles es, pues, un hombre de este mundo que no abriga deseo alguno de trasladarse a otro. Bien al contrario, siempre tratará de volver a éste, de escapar de la ultramundaneidad presente en el platonismo y de tornar a establecer contacto con la filosofía del sentido común. El campo del conocimiento, que aguarda la exploración ávida del filósofo, hállase ahora en esa Naturaleza que revelan los sentidos. Así el camino del conocer comenzará en la evidencia que nuestros sentidos nos brindan, y habrá de tornar a él con esa comprensión más plena que justificará los hechos de la observación.

Es característico del enfoque aristotélico el principiar la reflexión, sea cual fuere el campo en el que se indaga, dejando constancia de las opiniones recibidas tanto de los hombres ordinarios como de los filósofos. En efecto, como afirma en alguna parte, no es probable que un hombre que desechase todo cuanto la generalidad cree o bien han sostenido hombres de excepcionales poderes mentales, consiguiese por sí solo arribar a algún resultado mejor. Llegó incluso a sospechar que el pensamiento del pueblo contenía reliquias de un saber antiguo sobreviviente de catástrofes, cual era el caso con la leyenda de Deucalión relativa al Diluvio, que intermitentemente habían asolado a la civilización. Además y en cualquier caso, el sentido común está siempre en íntimo contacto con la experiencia práctica. Será, por tanto, probable que las creencias del pueblo, por más que confusas y desatinadas, contengan alguna aprehensión de verdad que a la crítica le es factible cerner y remodelar en una forma lógica y coherente.

Y no obstante, a despecho de esta reacción favorable al punto de vista del sentido común y de los hechos empíricos, Aristóteles jamás cesó de ser un platónico. Su pensamiento, no menos que el de Platón, se gobierna por la idea de aspiración, heredada de Sócrates por su maestro, esto es, la idea de que la verdadera causa o explicación de las

cosas ha de buscarse no en el principio sino en el fin. La filosofía aristotélica sigue siendo, pues, una filosofía de las causas finales.

En el espacio de la presente exposición me es imposible ni siquiera bosquejar el sistema de un hombre cuya inmensa capacidad de trabajo, quizás rivalizada sólo por la de Santo Tomás de Aquino, planteó cuantos problemas le es dado al ingenio sugerir, y persiguió la solución hasta los más nimios detalles. En su escuela las principales ramas de la Ciencia Natural fueron, por vez primera, reconocidas como campos disciplinares de investigación a la par con las ciencias matemáticas desarrolladas por los pitagóricos y por Platón, con la Lógica y la Metafísica como fondo. Ha sido hecha la estimación de que en la *Encyclopaedia Britannica* (en todo caso mientras seguía siendo una obra de erudición británica) Aristóteles ocupaba más páginas que las relativas a cualquier otro individuo, puesto que no existe campo alguno, fundamental en la filosofía o la ciencia, sobre el que él no se haya pronunciado con opiniones que aún hoy es pertinente oír. Aquí sólo puedo seguir la línea de ese pensamiento que principió con la revolución filosófica desencadenada por Sócrates y versar sobre este particular extremo, a saber, que la idea de aspiración sigue estando en el corazón de la filosofía aristotélica, incluso, después de efectuado el divorcio con el Idealismo de Platón.

El pensamiento de Aristóteles se manifiesta de la mejor de las maneras en sus *Éticas* y en los tratados biológicos. La razón de ello es que una filosofía de las causas finales se vuelve sumamente iluminadora al estudiar la vida animal y la naturaleza moral del ser humano. Un moderno hombre de ciencia pensaría probablemente que el valor más perdurable del *corpus* aristotélico se encuentra en las obras biológicas. Darwin, en todo caso, que era poseedor del noble sentido de la admiración, se refiere a ellas con unos términos que denotan casi más afección que respeto.[1] En efecto,

1. Al Dr. Ogle (22 febrero 1882): "De las citas que había visto me ha-

en estos libros de historia natural hallaremos la esencia del pensamiento del Estagirita. Son los frutos característicos de la escuela fundada por él en Atenas en la última fase de su vida, una vez concluida la educación de Alejandro. Así algunos edificios alquilados en el Liceo sirvieron los propósitos de convertirse en una universidad. Existía en ella una gran biblioteca con una colección de mapas y un museo colmado de objetos para ilustrar las lecciones. Aristóteles empleaba las mañanas en explicar los temas más abstrusos entre sus discípulos y en las tardes ofrecía cursos populares ante un público más amplio. Cuando los alumnos vacaban de lecciones y debates, se ocupaban en la investigación. Se les había impuesto la tarea de reunir colecciones de hechos relativos a la historia humana y a la historia natural. De esta suerte los tratados biológicos contienen, además de ciertas especulaciones teóricas, una masa muy considerable de detallados resultados de la investigación. Así se describen la estructura y los hábitos de animales y plantas, junto con la información proveniente de cazadores y pescadores. Esa información no siempre es acertada; pero, por otro lado, se encuentran en ella ciertas curiosidades de la biología marina que, aprendidas de los pescadores del Mediterráneo, no han sido redescubiertas —y ello de las mismas fuentes— sino en nuestro propio tiempo.

Esta ciencia de la observación y de la descripción resultaba enteramente nueva en el mundo heleno. Nada ante-

bía hecho con una alta noción de los méritos de Aristóteles; pero no tenía ni la idea más remota con respecto al maravilloso hombre que fue. Linneo y Cuvier han sido mis dos dioses, aunque de maneras distintas, pero éstos no eran sino colegiales al compararlos con el viejo Aristóteles. Qué curiosa es, además, su ignorancia con respecto, a cietos puntos, por ejemplo el papel desempeñado por los músculos como medios de la locomoción. Celebro que Vd. me haya explicado de forma tan probable algunos de los más claros errores que a él se atribuyen. Jamás me percaté, antes de leer su libro de Vd., a qué enorme acumulación de trabajo debemos incluso nuestro conocimiento más común" (*Life and Letters of Charles Darwin,* III, p. 252).

rior puede compararse a ella, si exceptuamos los registros clínicos de casos compilados por Hipócrates y su escuela médica de Cos. Es más, por la introducción a la obra *Partes Animalium* nos es posible inferir que a aquellos jóvenes, acostumbrados a las discusiones abstractas de filosofía moral y retórica, les resultaba francamente repugnante el estudio de la anatomía de los reptiles y los repulsivos hábitos de los insectos. La exhortación de Aristóteles para que venciesen tales sentimientos es digna de un hombre de ciencia de cualquier edad:

> Quédanos, pues, por tratar de la naturaleza de las criaturas vivientes, sin que nada omitamos por más o menos digno que ello sea. Pues que incluso en el caso de los animales cuya contemplación repugna a los sentidos, la Naturaleza, que los creó, proporciona, a quienquiera esté dotado de ojos filosóficos y capacitado para entender las causas, un vivísimo gozo. Nos deleitamos, a la verdad, en la contemplación de lo que es representación de tales seres, puesto que a la vez observamos el arte del pintor o del escultor que los trajo a luz; y sería extraño que la contemplación de las obras de Naturaleza no nos proporcionara una satisfacción mayor aún cuando podemos descubrir sus causas. Por eso la contemplación de las formas inferiores de la vida no debiera originar en nosotros una repugnancia pueril.
>
> Narra la conseja que cuando unos forasteros deseaban visitar a Heráclito, detuviéronse al hallarle calentándose en la cocina y que él les dijo que pasasen sin reparos, pues que "allí también había dioses". Con idéntico espíritu enfocaremos nosotros, sin ascos, el estudio de todas las formas de vida, sabiendo que en todas ellas hay algo que pertenece a Natura y que es bello. Pues que es sobre todo en las obras de la Naturaleza en donde se manifiesta el propósito en contraste con la casualidad ciega; y esa forma perfecta que cuanto nace o es hecho está destinado a colmar pertenece, en sí, al reino de la hermosura.

Esa "forma perfecta que cuanto nace o es hecho está destinado a colmar" es la Forma específica de la criatura

viva. Tales Formas, como ya hemos visto, constituyen ese elemento presente en la economía de la Naturaleza viviente que cuenta con más títulos para ubicarse con las Formas matemáticas y morales en ese mundo inteligible de Platón. Contemplada en cuanto tipo de perfección, esa Forma de la especie constituye la meta hacía la que la fuerza móvil de la vida parece aspirar. La Biología es, a la verdad, el departamento de la Ciencia Natural en el que incluso el más curtido creyente en la necesidad mecánica jamás ha podido zafarse del lenguaje de las causas finales. Así la estructura y particularidades esenciales de una herramienta —una sierra o un martillo— sólo podrán entenderse y explicarse con vista al propósito para el que la referida herramienta fue fabricada. Pues bien, lo mismo es cierto al hablar de esos útiles vivientes u "órganos" de la criatura viva. Sería difícil encontrar en algún sitio una reseña de la estructura del ojo que no implicase que éste estaba intencionalmente diseñado para el propósito de ver. La explicación de la estructura estriba, pues, en la función o actividad para la cual el ojo existe. Y la historia de la vida del organismo en su conjunto semeja dirigida desde un principio por una previsión de esa forma que es su resultado real. La bellota, si nada impide su desarrollo, irá a dar, sin falta, en un roble. El impulso de vida que mora en ella jamás tomará ese rumbo equivocado, que iría a desembocar en un haya o en un abeto. El sentido común, horro de dudas filosóficas, se contentará con advertir en semejante proceso algo más que una mera analogía con el trabajo de una mente consciente de un fin previsto y deseado.

Por otra parte, no es el caso que dotemos a una bellota de inteligencia y previsión conscientes —o siquiera inconscientes. ¿Dónde mora esa mente que es tan seguro piloto del movimiento? ¿Por qué la fuerza de la vida corre como un fluido para ir a dar en esos moldes constantes de forma, cada uno de los cuales cuenta con su carácter esencial, nítidamente separado de los otros por una sima que ninguna forma ambigua o intermedia colma? La teología platónica

poseía su mítico aparato del divino artífice que producía e orden de la Naturaleza de acuerdo con el tipo de un modelo perfecto, el cual incluye las Formas de las especies animales. Sin embargo, Aristóteles ha renunciado a tal expediente: negará la existencia de las Formas ideales y, con la desaparición del modelo, el creador tendrá que desaparecer también. ¿Por ventura tiene entonces la Naturaleza misma un alma que, en algún misterioso nivel de la subconsciencia, sueñe con un fin que evoque y guíe la respuesta del movimiento? No es accidental que Aristóteles emplee en este extremo un lenguaje sugerente de una concepción similar de la Naturaleza, quien "nada hace en vano" y que, sin embargo, no se trata de un agente consciente. Con todo, sabe bien que tal lenguaje es tan mítico como el de la teología del *Timeo*. El científico, el biólogo, ha de retrotraer sus pensamientos al mundo de las substancias indubitablemente existentes, esto es, el mundo de la experiencia. Ahí hallará, en esas criaturas vivas que nacen y que reproducen su especie, el corazón y el centro de la realidad, con sólo que adivine el secreto de su organización.

La contribución característica de Aristóteles al problema en cuestión estriba en el concepto de potencialidad. Aún hoy los hombres de ciencia no pueden prescindir de nociones tales como la de "energía potencial". Pues bien, Aristóteles fue el primero en acuñar semejantes vocablos. El reconocimiento de la energía potencial deja intacto el principio de la conservación de la energía, que a su vez es una aplicación de la vetusta doctrina de que nada nace de la nada. El primer artículo del credo de la ciencia es que no existe devenir alguno que pueda proceder de la nada absoluta, ni extinción absoluta en la nada. Cuando este principio se aplica a la energía, denotará que la energía que cesa de existir en una forma manifiesta habrá de seguir existiendo en otra forma, que no será manifiesta sino latente; esto es, existirá en potencia. Con todo, es legítimo sospechar que una existencia que no sea sino potencial se resolverá en una ficción arbitraria destinada a salvaguardar el

principio de la conservación. La experiencia, no obstante, semeja confirmar su validez. El escéptico que penetra en un almacén provisto de una caja de cerillas y determinado a probar la no potencialidad de la fuerza explosiva de la pólvora contenida en un barril, no vivirá para retractarse de su escepticismo. La garantía de la realidad de la existencia potencial estriba en el hecho de que la energía que ha dejado de manifestarse y que se ha desvanecido en estado latente, podrá manifestarse de nuevo. En el serpentino resorte de un reloj mora un poder almacenado en inmóvil inactividad, y que sin embargo puede desplegarse en el movimiento real de las manecillas cuando percibimos su funcionamiento.

Pues bien, si aplicamos esta concepción de la potencialidad a nuestro problema biológico, afirmaremos que la Forma del roble existe potencialmente en la bellota. En efecto, ésta *puede* convertirse en un roble y no en cualquier otro árbol. De esta forma nos zafamos de esa noción incompatible de un comienzo absoluto de la existencia, o sea, el fin ya está implícito en el principio, y se expanderá y florecerá en acto. Cesaremos así de pensar que la "materia" es un cuerpo inerte y pasivo que aguarda la imposición de una forma procedente del exterior, o que, cual los átomos democritanos, no está constituida sino por muñones de solidez impenetrables que únicamente el choque de una colisión puede mover. La materia no es, pues, sencillamente ese acero del que está fabricado el resorte; es como el resorte ya enredado en el que ese latente poder del movimiento se almacena. Aristóteles define un objeto natural como la cosa que tiene, en sí misma, la fuente del movimiento. Incluso los cuerpos simples (como él los llama) —a saber, el Fuego, el Aire, la Tierra y el Agua— poseen cada uno una tendencia inherente a moverse hacia la región que les es propia: el Fuego hacia arriba, la Tierra hacia abajo. Y en la criatura viva este poder inherente del movimiento puede atribuirse a la Forma misma, sin que interese aquí si la existencia de ésta se halla en estado actual o potencial.

En el proceso de la reproducción Aristóteles identifica generalmente esa "causa motora" con la Forma específica que se ha realizado en acto en el progenitor completamente desarrollado; pero en el acto de la generación esta forma se comunica al nuevo individuo y con ella se transmite el poder o la fuerza que llevará el proceso del desarrollo, una vez más, desde la fase en potencia hasta la fase en acto. De esta suerte, la Forma específica viaja a través de una ininterrumpida serie de individuos. La tal es la portadora de esa vida que en sí misma es inmortal en el tiempo, aunque cada individuo fenezca por haber nacido, alcance su pleno desarrollo y engendre un sucesor.

De este modo, se hace descender a la Forma platónica de aquel su cielo de inmutable realidad, y se la sumerge en el flujo del tiempo y de la existencia sensible. Aristóteles consideraba que, en tanto que la Forma fuese concebida como detentadora de una existencia eterna y separada en realización plena, la tal carecería del poder de traer al ser a algo similar a ella. De esta manera, la Forma ideal platónica era para él una hipótesis ociosa y superflua. El concepto de potencialidad le incapacitó para describir los procesos observados de la vida sin recurrir –como él pensaba– a "metáforas poéticas", o sin construirse un mundo de realidad ideal que presidiese la corriente del devenir en el tiempo.

Pues bien, a pesar de todo lo dicho y volviendo a nuestro tema principal, es el caso que esa ciencia biológica se inspira, en grado no menor que el platonismo, en la idea de aspiración. La Forma completa es una meta, no sólo en el sentido de que constituye el último estadio de un proceso de desarrollo, sino también en el sentido de que la tal es un "bien" o perfección; y el movimiento de la vida hacia su realización semeja el movimiento del deseo humano hacia los fines que ansía. La Biología es, pues, el campo en el que el aparato de conceptos que hemos repasado aquí –la Forma y la Materia, el acto y la potencia aristotélicos– cuadran mejor y son más iluminadores. Y podríamos esperar

asimismo que Aristóteles, tras eliminar en ese campo a la innecesaria hipótesis de un creador divino y de su modelo, completase su sistema sin recurrir a ninguna suerte de Dios. Sin embargo, cuando de la Biología pasa al campo de la ciencia física en su integridad, vemos que no puede zafarse de un Dios; y ese Dios será precisamente quien constituya el objeto último de la aspiración. Tan profundamente está esa idea enraizada en la mente de Aristóteles que él la invocará para todo movimiento y cambio que acaezca en la Naturaleza. La causa o la razón, no sólo del movimiento de la vida, sino de todo movimiento, sea éste el que sea, se hallará por tanto no en el principio sino en el fin. En relación con el mundo en cuanto un todo, el vocablo empleado para designar a tal fin es "Dios", esto es, la Forma pura y suprema que mueve todas las cosas no merced a un impulso mecánico, sino por atracción —cual el objeto de un deseo.

La argumentación que demuestra la existencia de tal ser es inválida para el moderno espíritu científico y deja fría a la consciencia religiosa. En efecto, aquélla puede resumirse como sigue: las substancias son los primeros de entre los seres existentes; en consecuencia, si éstas son perecederas, todos los seres también lo serán. Sin embargo, el cambio y el tiempo son imperecederos: los tales nunca han podido comenzar a existir, ni tampoco les será posible dejar de hacerlo. Ahora bien, el único cambio que puede ser continuo y perpetuo es el movimiento circular en el espacio. Deberá existir, por consiguiente, una moción circular; y, para producir y sostener tal movimiento, será menester que exista una substancia eterna cuya esencia no sea potencia sino actividad y que, por eso, constituya una Forma inmaterial y pura. Pues bien, la experiencia nos muestra que efectivamente existe un movimiento circular y eterno, a saber, la revolución del cielo de las estrellas fijas. ¿Qué mueve entonces ese cielo? Habrá de ser algo que, aun originando la moción, permanezca en sí inmutable. Y tal inmutable motor sólo podrá ser esa Forma pura y activa cuya

existencia ya se ha demostrado. La actividad de esa Forma ha de ser del tipo superior imaginable, esto es, una vida eterna de autocontemplación, pues el único objeto digno de la contemplación de Dios tendrá que ser Dios mismo. Por ser perfecto, nada deseará; mas, por ser perfecto, será el objeto del deseo del universo y, por ende, la causa última del movimiento de las esferas girantes y, en la región sublunar, del movimiento de todas las formas hacia su propia realización.

La afirmación de que la actividad de Dios tiene que ser pensamiento o contemplación se deduce evidentemente de la doctrina según la cual el pensamiento contemplativo de la razón es la actividad suprema que el hombre conoce. Así, tras describir ese su Primer Motor, Aristóteles continúa:

> De tal principio dependen los cielos y el mundo de la Naturaleza. Y su vida es similar a la mejor que podamos gozar nosotros, aunque lo hacemos por tiempo tan breve [...]. El acto de la contemplación es lo que hay de mejor y de más gozoso. Por tanto, si Dios se encuentra siempre en ese dichoso estado en el que a veces nos hallamos nosotros, ello nos mueve a maravilla; y si tal estado es aún mejor, todavía nos maravillaremos más. Y Dios, efectivamente, se encuentra en un estado aún mejor. También la vida le pertenece; pues que el acto del pensamiento es la vida y Dios *es* ese acto [...]. Afirmamos, por tanto, que Dios es un ser viviente, eterno y bonísimo; de suerte que la vida y la duración eternas y continuas pertenecen a Dios, pues que ellas *son* Dios.

La actividad de ese pensamiento divino es contemplativa y no práctica; contenida toda en sí, y no procedente de la acción. Dios no opera sobre el universo; ni siquiera lo conoce. La concepción de esa actividad divina se describe a las claras al referirse Aristóteles a su correlato en el ser humano. Así en las *Éticas* enseñará que el fin del hombre consiste en el perfecto ejercicio de aquella función superior que es esencial a nuestra naturaleza; y a ésta se la identifica

finalmente con ese yo racional que Sócrates había descubierto y cuya inmortalidad sostuvo Platón. Esa razón o espíritu carece de órgano corpóreo, de compañero material. A la verdad que a veces es activa en el saber práctico, en la dirección de la conducta; pero tal actividad constituye un medio para un fin que la trasciende, mientras que la actividad teorética siempre es un fin en sí misma y, por tanto, (sostiene Aristóteles) es de superior valor. En esta doctrina que postula un espíritu separado o razón, independiente del cuerpo, se hace visible una vez más la fidelidad de Aristóteles al platonismo. En cuanto hombre de ciencia, no contaba, por así decirlo, con razón alguna para creer en un espíritu semejante, diferente del principio vital o alma, de la que afirma que es inseparable de la materia del cuerpo mortal al cual informa y que, en consecuencia, es mortal. Ese espíritu inmortal y separable constituye un artículo de fe heredado de Sócrates y Platón y que Aristóteles quizás fue demasiado sabio para ofrendar ante el altar de la congruencia. En efecto, en su exaltación de la vida teorética por encima de la actividad práctica, Aristóteles se muestra más platónico que el propio Platón; y ello es lo que le lleva a concebir un Dios que no puede ni conocer ni actuar sobre el universo, pero que está absorto en la contemplación de sí.

Particularmente, siempre me ha parecido desdichado que el vocablo "Dios" (que es en el fondo, un término religioso) haya sido retenido por los filósofos para designar un factor presente en sus sistemas y que no puede ser objeto de veneración y, menos aún, de amor. En el Medievo la sutileza del racionalismo escolástico fue apurada al máximo para reconciliar el Dios aristotélico con el Dios que los Evangelios proclaman. Por lo que hace al éxito de esa tentativa, prefiero citar el veredicto de un filósofo católico, Miguel de Unamuno,[2] quien tras versar sobre el Dios del Antiguo Testamento, continúa:

2. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida.*

> Y de ese Dios surgido así en la conciencia humana a
> partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la ra-
> zón, esto es, la filosofía, y tendió a definirlo, a convertirl
> en idea. Porque definir algo es idealizarlo, para lo cual ha
> que prescindir de su elemento inconmensurable o irracio-
> nal, de su fondo vital. Y el Dios sentido, la divinidad sen-
> tida como persona y conciencia única fuera de nosotros
> aunque envolviéndonos y sosteniéndonos, se convirtió e
> la idea de Dios.
>
> El Dios lógico, racional, el *ens summun*, el *primum movens*
> el Ser Supremo de la filosofía teológica [...] no es más qu
> una idea de Dios, algo muerto [...].
>
> Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dio
> refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, a
> Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueben
> nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa ide
> de Dios.

Tal es la reacción de un espíritu profundamente religioso hacia el elemento aristotélico presente en la teología católica. Y la verdad desnuda es que el Ser descrito como e objeto del deseo del mundo ya ha cesado de ser un objeto de algo que nos fuera posible identificar como deseo Cuando se racionaliza al Dios del sentimiento en la forma de una abstracción lógica, el sentimiento mismo se marchita y se diluye en algo que, para la religión, no tendrá significado mayor que el de una fuerza de atracción supuestamente causante de que dos partículas materiales graviten juntas. Merced a ese curioso sesgo de su evolución, la filosofía de la aspiración concluye con un Dios cuya función, con respecto al mundo, es la misma que la de la Inteligencia presente en el sistema de Anaxágoras. Sócrates resultó decepcionado cuando halló que aquél no hacía uso de esa Inteligencia para otro propósito que no fuese el de principiar la moción en el espacio. Lo que él deseaba era una Inteligencia divina que planease el orden del universo para el mejor de los fines. La teología mítica de Platón colmó esta demanda; el Dios de Aristóteles, por el contrario, no planea el orden del mundo, ni actúa con vistas a

ningún fin que sea bueno. Es Él, en sí mismo, el fin, absorto en la contemplación de la perfección propia; y la influencia que detenta sobre el mundo está, a la verdad, confinada a causar la revolución del firmamento sumo de las estrellas, esto es, el movimiento en el espacio. De esta suerte parece revestir poca importancia el hecho de que a ese Primer Motor se le ubique, como Anaxágoras, en el principio o, como Aristóteles, en el fin. La filosofía de la aspiración se ha trocado así en un mecanicismo invertido. Si Sócrates hubiese vivido para leer la *Metafísica*, apenas si hubiera reconocido el resultado de esa nueva corriente del pensamiento que él había originado.

Para nosotros es evidente que el fondo de aquella moral de aspiración no estribaba en el "deseo", atenuado hasta convertirse en algo apenas si distinguible de la atracción mecánica, sino un sentimiento más vital. Atengámonos a las versiones oficiales y apellidémoslo caridad. En efecto, la caridad es ese elemento que falta y que Dante y sus maestros se afanaron por fundir con el deseo aristotélico en la forma de ese *Amor* que mueve el sol y las demás estrellas. Con todo, ese elemento procedía de otro campo y ni siquiera el genio de Dante pudo hacer plausible tal fusión. La caridad resiste a todas las cosas salvo la racionalización. El sistema aristotélico, al trascender el campo biológico para incluir todo el conjunto de la física y de la metafísica, se convierte en un monumento colosal del racionalismo, en una estructura compacta y omniabarcadora que proporciona respuesta a cualquier interrogante. Y es el sino de tal monumento en convertirse en cenotafio y no en permanente refugio del espíritu. Los griegos reivindicaban las demandas de la cabeza; el cristianismo las del corazón. Ambas demandas son válidas y complementarias. El mundo moderno, puede admitirse, ha menester de que los antiguos le recuerden de que en una filosofía plena de la vida tiene que haber lugar tanto para el pensamiento riguroso como para el sentimiento.

Si la caridad se olvida, la fuerza de la moral de aspira-

ción estriba en ese otro rasgo que la distingue de la ética del apremio social. Su centro está constituido por un ideal, encarnado en una gran personalidad cuya vida es garante de que una perfección raramente alcanzada no se halla más allá de las capacidades extremas de los seres humanos. Para el mundo antiguo esa personalidad fue la de Sócrates. Y a él remontaban su origen las dos escuelas, la de los estoicos y la de los epicúreos, que se confrontaron como rivales en los restantes siglos. Ambas vieron en él a un hombre que había logrado esa paz de ánimo imperturbable que, en sus distintos modos, ellos concebían como el secreto de la felicidad.

La escuela epicúrea es la más atractiva, quizás porque el dulce Epicuro asignó un gran papel, en una vida dichosa, a esa forma de la caridad que llamamos amistad. La helada teología aristotélica, por tanto, no podía serle de ningún uso; y el dogma platónico de la retribución moral en la otra vida le repelía y le asustaba. De esta suerte aceptó la filosofía materialista del atomismo no en razón de su mérito científico, sino por la seguridad que ésta ofrecía de que el alma *no* es inmortal y no precisa imaginarse premios o castigos tras la muerte. La esperanza infalible en la aniquilación había de desposeer a la religión de todos sus horrores. Sin embargo, la distinción entre tal esperanza y la desesperación o, en el mejor de los casos, de la resignación, es difícil de percibir. No deja de nimbar una invencible melancolía en la conocida exhortación epicúrea:

> Ven, pues, y gocemos de las cosas buenas que están presentes y usemos con presura de todos los seres tal como lo hacíamos en nuestra juventud. Colmémonos de ungüentos y de costoso vino; y que no se nos escape ninguna flor que traiga Primavera. Coronémonos de rosas antes de verlas marchitas. Que ninguno de nosotros se prive de su parte de gozo; dejemos en todos los lugares señas de nuestra alegría, pues tal es la suerte y el lote que nos han correspondido.

El estoico, por su parte, no aceptaría ninguna de estas ambiguas consolaciones. Él será el puritano, el que se atendrá a la gozosa indiferencia de la tradición socrática con respecto a los placeres del cuerpo y que será proclive a confundir a ésta con un tenebroso e incoloro ascetismo. Así no percibirá diferencia alguna entre la confianza en la providencia y la sumisión ante el destino. Caminará erguido en los sucios harapos de la probidad, con el rostro vuelto hacia una cima de sabiduría y de virtud infalibles, a la que incluso el pequeño clan de los elegidos cuenta con pocas o ninguna esperanza de alzarse.

Estos últimos filósofos, sin embargo, se ubican ya allende el campo en que se confina mi exposición. Sólo los menciono porque no puedo resistirme a la tentación de redondear la analogía que anteriormente esbocé. En la ciencia presocrática percibimos algo similar a la actitud de la infancia maravillada; en algunas de las doctrinas de los sofistas oímos el acento de la rebelión contra la autoridad que es propia de la adolescencia. En Sócrates, en Platón, en Aristóteles, la filosofía helena se eleva a la madurez de una responsable edad adulta y a la plenitud de su poder intelectual. Pero la prodigalidad del intelecto semeja destinada a desbordarse con seguridad igual a la de la imaginación creadora de mitos. Nada queda, pues, sino la filosofía de la ancianidad, la resignación de ese crepúsculo que anega por igual el jardín del Placer y la rábida de la Virtud.

CAPÍTULO V

LAS RELIGIONES MISTÉRICAS Y LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

I. INTRODUCCIÓN

Una historia que intente describir el progreso del pensamiento heleno, no únicamente mediante su expresión externa en el campo de la acción política, sino a través de la interior actividad de la consciencia reflexiva, se verá justificada si incluye dentro de los límites de uno de sus capítulos dos temas que, por lo general, se tratan de manera separada: los misterios órficos y eleusianos y los primitivos sistemas de filosofía. Los fragmentarios escritos del siglo VI a. de C. que han llegado hasta nosotros nos muestran que el espíritu griego desarrollaba su avance en dos direcciones en apariencia diversas y cuya meta era una nueva intelección del universo y de la vida humana. En una dirección hallamos, ligado a la legendaria figura de Orfeo, algo que es de todos reconocido como un renacimiento religioso —vocablo bien escogido como descripción de vetustas formas de pensamiento, que semejan salir a luz mediante un movimiento de flujo y reflujo de energía procedente de antiguos canales que se han agostado y como obstruido. En la otra dirección asistimos al nacimiento de la ciencia, a la aplicación al orbe de la Naturaleza de unos modos de pensamiento racional cuyo norte y guía es el de desentrañar algún núcleo de verdad literal y desnuda de la maraña entretejida por los mitos. Sea cual sea la magnitud de la aplicación que esos modos de pensamiento lógico y prosaico hubiera detentado ya con anterioridad en la operatividad misma de la vida cotidiana, en realidad parece que es aquí

y ahora, por vez primera en la historia del género humano, cuando aquel pensamiento hace valer sus derechos ilimitados sobre el campo de la especulación, y desecha con sorprendente osadía las prescriptivas santidades de las representaciones religiosas. A primera vista y según algunos historiadores, semeja este hecho un fenómeno carente de raíces en el pasado, o sea, como la portentosa aparición de una adulta Atenea que no hubiera conocido madre. Un examen más cercano, empero, nos muestra que la relación existente entre ciencia y filosofía, por una lado, y mitología, por otro, no es pura y negativamente excluyente: incluso aquí también podrá parecer que la consciencia ha menester de un retroceso para tomar después más recio impulso hacia adelante, y que el nacimiento de la ciencia, al igual que el orfismo, es, en cierto sentido, un renacer. Un conocimiento más robusto de la psicología social iluminará algún día los hontanares más profundos de ambos movimientos. Todo lo que al presente podemos intentar es explicar las razones por las que han de ser estudiados juntos.

Así como siempre existe una relación de alguna clase entre la religión y la filosofía de un grupo étnico y de una época dados, también constataremos, en el caso de la Grecia del siglo VI, una conexión especialmente íntima entre las religiones mistéricas y una de las dos corrientes principales de su especulación filosófica. Que en efecto existieron dos corrientes, separadas en su origen y divorciadas en su tendencia, fue algo reconocido ya por los historiadores del pensamiento de la Antigüedad misma, comenzando por el propio Aristóteles. Eran aquéllas apellidadas la jónica y la itálica, en razón de que la primera, fundada por Tales, floreció en la ciudad jonia de Mileto, y la segunda, fundada por Pitágoras, tuvo su centro en las colonias occidentales de la Magna Grecia y Sicilia. La región del Poniente fue asimismo la fortaleza del orfismo, y se reconoce por lo general que la filosofía pitagórica estaba de cerca emparentada con esa forma de religión mística, al igual

que la comunidad de los pitagóricos constituía una hermandad religiosa similar en su clase a aquella mística sociedad cultural.

En el extremo opuesto del orbe griego la escuela milesia nos ofrece un contraste muy marcado con la anterior, en tendencia y empaque: ésta es racionalista y contiene en sí los gérmenes de aquel materialismo que hallaría su madurez en el atomismo de Demócrito y en el hedonismo de Epicuro. En esta tradición la actitud consciente del filósofo hacia la religión o la mitología es, si no hostil, sí cuando menos, crítica y desembarazada. El nervio vital de la religión, conocido en la baja Antigüedad como *gnosis* y en el mundo cristiano como fe, se ha quebrado ya. Mas, de otra parte, incluso el más austero de los racionalistas se engañaría si imaginara que la rotura de ese nexo implica que ya se han arrancado todas las raíces de la tradición racial de los niveles más profundos de su consciencia. Un sistema filosófico no es una fábrica artificial, sino una entidad viva y en crecimiento. Esto vale en última instancia para esos últimos sistemas que apellidamos eclécticos. Tanto más cierto será referido a los grandes sistemas originales a cuyo examen procederemos aquí.

De esta manera se mostrará que, a pesar de las diferencias evidenciadas por su actitud consciente, la tradición jónica, al igual que la itálica, son continuas con aquellas formas anteriores del pensamiento heleno a las que asignamos el calificativo de míticas. Con el fin de sentar este extremo, convendrá que principiemos con las religiones mistéricas, en las cuales el mito sobrevivió como tal mito, junto con su ritual correspondiente, a lo largo de toda la Edad Antigua.

II. La naturaleza de un "misterio"

La significación esencial de un "misterio" no queda agotada por el sentido superficial del vocablo *mysterion*, voz

con la que el griego distinguía del culto público ordinario, cuya dirección competía al Estado o a alguna entidad social subordinada, una clase de ritos que eran secretos, en el sentido de que el privilegio de presenciarlos y de recibir los beneficios dimanantes de ello, se reservaba a quienes habían sufrido una purificación preliminar.

Esta definición, con todo, es únicamente formal. El hecho de que se celebrasen en secreto nada nos dice sobre el contenido de aquellos ritos. Existe otro sentido del término, más profundo éste, en el que, por ejemplo, las ceremonias cristianas del bautismo, el matrimonio y la comunión, aunque sean ejecutadas en público, merecen adecuadamente el calificativo de misterios. La idea común central a todas estas ceremonias y a los misterios órficos y eleusinos es la de la renovación de la vida. De esta manera, el rito no es, en primer lugar, un "servicio litúrgico" que externamente se dirige hacia una deidad. Aunque comporte este aspecto, posee también el de una efectividad a él inherente, esto es, una "gracia" interna que origina un cambio en el participante y que, en algunos casos, incide por simpatía incluso en la vida de la Naturaleza externa. La concepción general de la renovación de la vida incluye la entrada en una nueva fase de la existencia social, como sucede con el bautismo, las iniciaciones propias de la pubertad o el matrimonio; incluye además la anual renovación de la vida tribal tanto en el nacimiento de los hijos cuanto en la fertilidad de animales y plantas de los que dependemos para nuestro alimento; incluye el restablecimiento del contacto sacramental con los poderes que gobiernan la vida, y finalmente la seguridad de que existirá otra vida mejor más allá de la tumba. Así los símbolos apropiados a cualquier misterio son los del nacer otra vez: el matrimonio, la muerte y la resurrección. El renacer es un retorno a las fuentes de la vida para de ellas obtener energía nueva; de manera alternativa, este reingreso en la matriz puede ser representado como un matrimonio con la Tierra Madre, o un morir a la vieja vida, que es condición de resurrección a la vida

nueva. El preliminar rito de "purificación" representa el aspecto negativo, la preparación para el contacto con lo divino por medio de una limpieza mística, primero de cualquier "impureza", más tarde del "pecado". La lustración en sí no se confina a los misterios; mas en relación con ellos cobra su pleno significado de regeneración.

Una segunda característica de muchos misterios es la forma ritual en la que se vehicula esa seguridad de la vida renovada, a saber, una representación simbólica de la experiencia similar en un ser divino. El drama místico o representación de la pasión se desarrolla de forma natural a partir del procedimiento inicial de la magia simpatética, por la cual un efecto que se desea producir, ya sea sobre una persona o sobre el curso de la vida en la Naturaleza externa, se representa miméticamente. De formularse la creencia aquí implicada, hallaríamos a guisa de principio cuasi-científico el que *lo semejante produce o actúa sobre lo semejante* o de que entre cosas o acciones afines existe un nexo misterioso de simpatía, fácilmente concebido como un *continuum* que será indiferente apellidar "material" o "espiritual". De tales representaciones, las cuales comportan la personificación de los seres, reales o imaginarios, cuya acción ha de verse afectada, surge el misterio de la pasión. En esta fase la antigua efectividad exterior del rito mágico sobre el curso de la Naturaleza o de los seres divinos que la gobiernan queda perpetuada; sin embargo, se le añade además un efecto interno, psicológico, sobre aquellos participantes que no son los mismos que ejecutan el rito, pero que se han hundido en la actitud contemplativa de un espectador. Como canta el homérico *Himno a Deméter*: "Bienaventurado el que ha *visto* estas cosas". La bendición obtenida así puede concebirse durante mucho tiempo como algún tipo de favor especial, asegurado al iniciado en el mundo de los muertos por el mero hecho de haber presenciado los ritos; más al menos es una puerta la que se abre a la creencia de que esa gracia puede, en parte, consistir en una reforma de la vida moral.

La visión de las "cosas sagradas", ya sean emblemas simbólicos o representaciones dramáticas, se ve acompañada de un peculiar estado emotivo, concebido como "participación", comunión o incluso identificación con lo divino. Denotan estos nombres una forma acrecentada de la primitiva conciencia de la "simpatía" implicada en la magia mimética; al elevarse al nivel de una idea, el pensamiento implícito que de aquí surge es la doctrina panteísta de la continuidad de toda vida. La identificación con lo divino constituye la garantía de que la experiencia del iniciado será similar a la del dios. Este sentimiento de unión puede inducirse por medios orgiásticos, al personificar al dios que supuestamente toma "posesión" de su grupo o *thiasos*, al asimilar su potencia por medio de la comida y bebida sacramentales de su carne y de su sangre; o al contemplar apasionadamente el espectáculo de sus sufrimientos y triunfo. La posibilidad de tal identificación constituye el signo distintivo de un dios mistérico. Al igual que otros dioses, debe esas propiedades que conforman su divinidad a un acto de "proyección", obra no de alguna mente individual, sino de la mente colectiva del grupo que se une en su culto. Difiere, sin embargo, del otro tipo de dioses que han sido proyectados de forma tan completa que han logrado la independencia, exclusividad e impenetrabilidad que son patrimonio de un *individuo*. La proyección de un dios mistérico se ve frenada en un primer estadio: semeja a un pájaro atado aún por una cuerda a la mano de la que voló. Sea cual sea la explicación causal que le atribuyamos, el secreto de su particular poder reside en el hecho de que sigue siendo no solamente de semejantes pasiones a las de su adorador —ello también es cierto para el individualizado olímpico—, sino que, al contrario de este último, permanecerá sujeto al cambio y a la muerte. El dios que es inmortal, en el sentido de que nunca puede morir, ya ha quebrado ese nexo de simpatía con toda vida real en el hombre y en la Naturaleza. Sólo el dios que es inmortal en el sentido de que perece y, sin embargo resucita, puede seguir

siendo uno con esa vida que gira en la rueda del tiempo y del cambio —la que concede esa seguridad de renovada existencia que responde a la más honda esperanza de la raza de los hombres.

La fuerza de un culto mistérico se debe, en gran medida, al carácter simbólico de sus ritos. En las usuales y públicas liturgias de las religiones familiares o estatales el ritual no esconde su significado; su intención queda expresada y agotada en las acciones y en las palabras que las acompañan. Un rito místico, bien al contrario, viene sentido como contenedor de una efectividad que se sitúa allende la acción visible y de un significado que es posible indicar pero no describir de forma explícita. Todo ello permanecería oculto para un testigo carente de la debida instrucción, aun cuando su presencia se admitiese; y entre los mismos iniciados existen por lo común varios grados de iluminación. Los últimos misterios acaso se reservan tan sólo para el orden más elevado, o están cerrados a todos salvo al sumo sacerdote o al oficiante. De aquí la duradera impronta que las religiones mistéricas han mantenido sobre el espíritu humano. El culto profano está condenado a la extinción tan pronto como las creencias a las que de forma tan abierta y plena éste brinda expresión ya no son por más tiempo dignas de crédito. No existe aquí una reserva de más hondas significaciones que fuera posible extraer para renovar ese sentimiento de satisfacción espiritual. El contenido de un rito místico, empero, nunca se desvela plenamente y, por tanto, nunca se agota. Si el ceremonial en sí comienza a parecer tosco, se dirá que, después de todo, se trata únicamente de un símbolo: en él será factible leer y creer que siempre ha simbolizado los más profundos pensamientos y dilatadas esperanzas de las que el adorador en cualquier tiempo dado era capaz. Una consecuencia de ello será que ritos y fórmulas permanecerán invariables por tiempo indefinido. De esta forma no se ha probado que se efectuase ningún cambio importante en los misterios de Eleusis durante aquellos mil años que aboca-

ron en la destrucción del santuario por obra del godo Alarico.

Otra consecuencia de lo expuesto es que resulta imposible construir una historia de la evolución de la doctrina eleusiana o, de hecho, establecer siquiera que, una vez que los misterios quedaron plenamente fijados, sufrieran o no algún tipo de evolución. Una comparación con la teología de la Iglesia Cristiana sería de todo punto engañosa. El culto eleusiano se desarrollaba en un plano distinto al propio de una iglesia establecida. En primer lugar, aquél era independiente de una estructura social. Cierto es que existen razones para que creamos que, en un principio, los misterios estuvieron reservados a los naturales de Eleusis e incluso a los miembros de las familias sagradas que siguieron cubriendo las más altas jerarquías. Sin embargo, el *Himno a Deméter* parece implicar que, por lo menos hacia el fin del siglo VII, los extraños ya eran admitidos. La independencia de la estructura social es un rasgo común a todas las religiones mistéricas: las tales no son, cual los cultos de la familia y el Estado, el derecho de nacimiento de todo miembro de un determinado grupo social. Pero entre los mismos cultos mistéricos existe una diferencia de importancia aún mayor. Al contrario de lo que era el caso con los órficos o los adoradores de Atis o Mitra, los iniciados de Eleusis no constituían en sentido alguno una fraternidad o sociedad secreta. En cuanto grupo carecían de existencia continua; nada poseían en común salvo la experiencia de la iniciación, la cual no conducía al mantenimiento de relaciones mutuas en cualquier otro momento de sus vidas. De esta suerte, no existía una congregación que pudiera juntarse una segunda vez, y el único núcleo permanente estaba constituido por las familias que tutelaban la tradición de los ritos. En circunstancias tales y fuesen cuales fuesen, en cualquier momento, los pensamientos privados del sumo sacerdote de una parte y del iniciado de otra, no pudo darse la posibilidad de un desarrollo progresivo de doctrinas teológicas ni su consiguiente reacción sobre la

forma del ritual. Las escasas fórmulas que en el último pe ríodo nos han sido reveladas por los Padres de la Iglesi llevan el sello de ser de una gran antigüedad; y la natura leza misma de los ritos era aún tal que los hacía acreedore de la acusación de obscenidad, lo que señala la persistenci de un inocente simbolismo sexual propio de una edad pri mitiva. Es, por tanto, probable que el imperfecto cuadr que hoy nos hacemos del culto de Eleusis sea válido par cualquier fecha dentro del período histórico del paga nismo.

III. Los misterios eleusianos

Pertenecen los Grandes Misterios de Eleusis a un grup de festivales relacionados no tanto con la cosecha cuant con la estación otoñal de arada y siembra, cuando se en trega el trigo nuevo a la tierra en su fría y oscura matriz Contrapartida de este grupo son, en la otra extremidad de invierno, los primeros festivales de la primavera, los cuale señalan el renacimiento de la vegetación bajo la influenci del calor que ya retorna. Se contaban entre éstos los Pequeños Misterios, celebrados en Agra, localidad frontera a Atenas. Allí era donde los catecúmenos sufrían la purificación preliminar por obra de las aguas del Iliso. En el siguiente Boedromion (esto es, septiembre) procederían ya a tomar parte en los Grandes Misterios, los cuales constituían la iniciación propiamente dicha. La mayor parte de los *mystae*, empero, no pasaba de ahí. Mas algunos, tras dejar transcurrir un intervalo mínimo de un año, se presentaban otra vez en el festival de Eleusis con el fin de recibir el grado superior de iniciación, el denominado *Epopteia*.

Los avatares del festival comprendían dos partes. La primera, que comenzaba el día 13 y concluía el día 14 del mes de Boedromion, se centraba en torno a los objetos sagrados (*hiera*), que se sacaban de la capilla destinada a albergarlos en Eleusis, y, ocultos en cestos y escoltados por

los efebos, eran entronizados en el Eleusinion de Atenas. El día 14, los catecúmenos, que ya habían recibido su correspondiente purificación durante los Pequeños Misterios, se reunían en la Columnata Pintada y allí recibían la exhortación del sumo sacerdote, el cual conminaba en su discurso o *prorrhesis* a alejarse a cuantos no tuvieran derecho al acceso. El día 16 procedían a la purificación de ellos mismos y de sus cerdos ceremoniales en el mar de Falerno. El sacrificio probablemente comenzaba por la tarde. Los dos días siguientes (el 17 y el 18) estaban dedicados a los Epidaura, festival que acaso conmemorase la introducción del culto de Asclepio y quizás no constituyera parte integrante de los misterios, aunque parece que proporcionaba a los rezagados una nueva oportunidad de ofrendar sus sacrificios. Por fin, el día 19 se ponía en marcha una gran procesión, de nuevo escoltada por los efebos y con el acompañamiento de los objetos sagrados, encaminándose hacia Eleusis y siendo encabezada por la imagen de Yaco. La procesión arribaba a la anochecida. Los objetos sagrados eran depositados otra vez en su lugar asignado de la capilla; y esta parte del festival culminaba con la recepción de Yaco y con danzas y cánticos junto al pozo Calícoro.

La segunda parte consistía ya en los misterios propiamente dichos, esto es, los ritos ejecutados dentro del recinto del Pórtico de la Iniciación. En este punto, que es donde el interés alcanza su grado máximo, nuestra información hace, como era de esperar, defecto. Con todo, los antiguos hablaban de tres elementos presentes en aquellas ceremonias: las cosas representadas (*dromena*) que incluían la puesta en escena de uno o dos dramas litúrgicos; las cosas mostradas (*deiknumena*), a saber, los "objetos sagrados", emblemas y probablemente estatuas misteriosas de las divinidades; y las cosas dichas (*legomena*) por el sumo sacerdote y sus acólitos, que incluirían palabras pronunciadas en la representación teatral por los actores y explicaciones de las cosas vistas y puestas en escena. Todos estos elementos se hallaban bajo el sello de un secreto inviola-

ble, aunque ello no se aplicara a los beneficios prometidos a los iniciados, sino únicamente a los medios ceremoniales por medio de los cuales éstos se lograban. Todos eran conscientes de que, según la creencia general, el solo hecho de la iniciación propiciaba el favor de las deidades del mundo del más allá y que le aseguraba al participante una "suerte mejor" en la otra vida. Estaba permitido describir la morada de los bienaventurados y los contrastadores sufrimientos de quien no había pasado por la iniciación, pero incluso la más velada alusión a los ritos mismos era peligrosa. De aquí que dependamos de unos pocos pasajes denunciatorios que se encuentran en los primeros Padres de la Iglesia, quienes vieron en los cultos mistéricos del paganismo los más serios oponentes a su religión.

Parece ser que los *mystae* se sometían a un ayuno que los asimilaba a la Madre dolorosa, la cual había ayunado mientras buscaba a su perdida Perséfone. Al igual que ella, sólo probaban el alimento una vez caída la noche, bebiendo el *kykeon*, mezcla de harina y agua aromatizada con vainilla, e ingiriendo la comida sagrada, que acaso consistiera en pasteles de forma emblemática, extraídos de un cesto. Hasta qué punto se consideraba sacramental a tal comida es algo que desconocemos. Al menos había debido apuntar a algún nexo de alianza con la diosa, esto es, un medio de significar que su gracia estaba asegurada. Tras esta ceremonia se admitía a los *mystae* a las revelaciones que tenían lugar en el Pórtico de la Iniciación. Creen algunos, basados en la evidencia de ciertos pasajes de Platón y de un fragmento de Plutarco, que aquéllas incluían un viaje a través de mundo de ultratumba, cuyos terrores se escenificaban, en una tiniebla ligeramente iluminada por las antorchas mediante algunos sencillos artificios escénicos que se disponían en el primer piso de las columnas del pórtico. De éste los iniciados ascendían a la planta superior, que representaba la morada de los bienaventurados, y de allí eran conducidos al *sancta sanctorum*, donde se guardaban los objetos sagrados. Abríanse las puertas de este santuario

y el sumo sacerdote mostraba el contenido en una potente luz, cuya llamarada brotaba de una linterna colocada en el techo. Se conjetura que los objetos sagrados comprendían viejas estatuas de madera de las dos diosas y de las demás deidades de Eleusis.

Poseemos además la afirmación explícita del obispo Hipólito según el cual, el "magno, maravilloso y más perfecto misterio" revelado en el segundo grado de la iniciación —la *epopteia*— era un "tallo de trigo segado". Es imposible abrigar dudas sobre el extremo de que tal símbolo, con el cual habían de estar familiarizados muchos de aquellos corintios a los que San Pablo dirigió su famoso capítulo, llevaba consigo una promesa de vida tras la muerte. El tallo de trigo probablemente representaba un dios o diosa resucitados, en el origen tal vez Perséfone, retornada del más allá.

Está claro, pues, que la renovación de la vida se expresaba bajo el mismo simbolismo que el drama sacro que escenificaba el rapto de Koré por Plutón, el peregrinaje y duelo de la Madre, la gozosa reunión de las dos diosas y la misión de Triptólemo. Habida cuenta de que el *Himno a Deméter* describe públicamente estas escenas, inferiremos que la representación secreta incluía también otras. Las referencias que encontramos en los escritores cristianos apuntan a un matrimonio sagrado consumado entre Zeus y Deo, personificados por el sumo sacerdote y la sacerdotisa de Deméter. La pareja se retiraba a una cámara oscura y no creemos que esa unión simbólica dejase de aportar sus frutos. Si aceptamos la evidencia de Hipólito, a ésta le seguía el anuncio de que "Brimo, nuestra señora, ha parido un Niño Sagrado, Brimos". Tal vez fuese mientras los iniciados aguardaban ante la cámara para oír ese anuncio cuando, "alzando los ojos al cielo proferían el grito de '¡Llueve!' y mirando hacia la tierra el de '¡Concibe!' ". Esta simple fórmula ilustra el transparente carácter del simbolismo ritual. Sea cual sea la verdadera etimología del nombre de Deméter, los antiguos la entendía como signifi-

cando Tierra-Madre. En el anual matrimonio entre la Tierra y el Cielo, y el brote del nuevo trigo encontraban la seguridad de que ellos mismos tenían asegurada otra vida mejor.

Es inevitable que la renovación de la vida se conciba como un nacimiento, puesto que un nacimiento implica un anterior matrimonio. Son nueve los meses que separan la concepción natural del parto que la sigue, y ése es el período que los cristianos dejan transcurrir en su calendario entre la Anunciación y la Navidad. Sin embargo, cuando a la vez no existe una comunidad de fieles permanente, esto es, ninguna iglesia que anualmente pase por una secuencia ordenada de festivales interrelacionados, entonces se da el caso de que los intervalos naturales tiendan a olvidarse, de suerte que matrimonio y nacimiento se engloban en una única ceremonia. En el festival eleusiano que se celebraba con la siembra, la semilla virgen, el espíritu del nuevo trigo penetra en la tiniebla del subsuelo. La primera asociación es así con la muerte antes que con la vida; el grano de trigo cae a la tierra y muere. Mas eso no es todo: tal muerte, aunque acompañada de lamentos, es la condición de la concepción y el renacer; se trata de un matrimonio, aunque sea un matrimonio en el subsuelo entre el Padre Celestial y su oscura y temible consorte. Esta simbología, sin embargo, rehúye una aprehensión en exceso familiar. Las figuras de la Virgen y de la Madre siguen siendo distintas, con la consecuencia de que el nacimiento del niño sagrado resulta de un duplicado maridaje, a saber, la unión de Zeus del mundo superior y de la madre, Deo. Mediante esta alusión el ciclo se completa. El nacimiento, que debía tener lugar en la primavera, es retrotraído al tiempo de la siembra.[1]

1. Otra explicación de la duplicación del matrimonio sagrado es que un matrimonio perteneciente al culto tracio de Dioniso, hijo de Zeus y de Semele, se había superimpuesto al matrimonio indígena de Zeus y de Semele, cuya hija es Perséfone.

Esta gozosa conclusión, empero, debió sentirse como lo que en realidad era, una anticipación: lo que es sembrado con lágrimas no se recoge aún con alegría, puesto que está cubierto por la inmanente tiniebla del ocaso del año. El carácter propio de esa estación, en contraste con la explosión real de nueva vida coincidente con la primavera, cuadra bien con creencias y esperanzas centradas en la idea no de un renacimiento literal en esta vida, sino de otra vida en la mansión de los muertos.

Claro es que el concepto de renacimiento o *palingenesis* admite más de una interpretación y requiere cierto análisis. El cuadro de hechos fundamental en el que éste se inscribe es el ciclo del año agrícola, en el que la vida de la vegetación, de la que toda vida depende, gira en la rueda estacional de nacimiento, crecimiento, madurez, vejez, muerte y renacimiento. El propósito de los ritos agrícolas es el de asegurar la conservación y la renovación de esa vida, o sea, su tránsito fijo a través de cada una de esas críticas fases. Nos percatamos, pues, de que en ese nivel del pensamiento en el que la continuidad de toda vida constituye una presunción incontrovertible, el mismo ritual puede ser concebido también como propiciación de la renovación de la vida en el grupo humano. De igual forma que es menester abortar el peligro de que la vida del trigo perezca en el momento de la siembra o de la recolección y de que aquél ya no retorne, habrá de cuidarse de que la vida humana no pase al reino de los antepasados muertos y no renazca jamás. En el *Fedón*, Sócrates razona en defensa de la *palingenesis* de esta manera: "si no existiese esta constante compensación en el devenir (o en el nacer, *genesis*) mediante la cual los seres se mueven en un círculo; si el devenir acaeciera únicamente en una dirección, en una línea recta que jamás se curvase o retornara a su punto opuesto, entonces convendrás en que todos los seres desembocarían en el mismo estado y cesaría su devenir" (72 B). En este nivel se concibe la vida de la Naturaleza como la de un ser divino que fenece en el declinar de cada año para renacer en la

primavera; su "inmortalidad" habrá de consistir no e: exención de la muerte sino en renovadas resurreccione: De igual manera, para la vida humana la "inmortalidad' significa un perpetuo renacer a esta vida terrena, y no un escapatoria de la rueda del renacer en la forma de una in mortal eternidad. Es razonable suponer que, en un primi tivo estadio de las creencias eleusianas, se suponía que e renacimiento en este sentido literal fuera el común destin de las almas de los hombres. La promesa conferida al ini ciado no significaría más que la garantía de una "suert mejor" en el mundo del más allá, en el intervalo que se ex tiende entre la muerte y la reencarnación, de igual form que los ritos en su aspecto agrícola aseguraban el favor d los poderes de la tierra hacia la semilla sembrada en la es peranza. En realidad no hace falta que en el lenguaje de himno homérico leamos algo que trascienda lo ya dich Por otra parte a la reencarnación ni se la menta; y de est manera se abre un vacío, lo suficientemente dilatado par que la naturaleza humana encaje en él su aspiración de feli cidad celeste.

Esa ilimitada franquía en la interpretación explica l popularidad siempre mantenida de los misterios. Al ini ciado se le ofrecía por así decirlo un cheque en blanco so bre el futuro, y él lo podía llenar con cualquier creenci que ya portase consigo, en la seguridad de que ésta serí bienvenida. Nada, por demás, se le demandaba a cambic salvo que se sometiera a la purificación y fuera testigo d los ritos. Por lo que sabemos, en ningún momento se l exigió que adoptase nuevas reglas de conducta. De hecho es imposible dudar de que un ceremonial tan impresio nante hubiera producido con frecuencia un efecto mora más o menos duradero en el iniciado; pero la naturaleza d ese efecto se dejaba a la predisposición moral de éste y n estaba prescrito por la misma religión. Tal ausencia d toda doctrina positiva que apuntara a una futura felicida en cuanto algo basado en la conducta puede estimars como una carencia; mas es posible que haya operad

como atracción y ayudado a perpetuar el culto. Poseía al menos la ventaja de no restringir la religión a ningún código moral que fuera susceptible de satisfacer los ideales de una época y de frustrar los de la siguiente.

IV. El orfismo

En muchos aspectos la forma de credo místico relacionado con el nombre de Orfeo contrasta bien a las claras con la religión de Eleusis, y su vínculo más cercano es el existente con los pitagóricos. Los iniciados en los misterios de las diosas de Eleusis estaban diseminados por las distintas comunidades sociales y reabsorbidos por ellas. El movimiento órfico, bien al contrario, originó sociedades culturales que rebasaron los límites de los grupos sociales existentes y que se vieron permanentemente unidas por credos propios y por una manera a ellas particular de concebir la vida, lo que les alejaba de sus allegados y compatriotas. De hecho, no existía organización jerárquica o eclesial que relacionara esas distintas comunidades entre sí; ni siquiera estaban unidas cual fue el caso de las primitivas iglesias cristianas, por la omnipresente energía de un gran misionero. Ignoramos cómo se expandió el movimiento, ni de dónde procedía. Observadores como Heródoto vieron en los rasgos comunes del ritual órfico y en los misterios de Osiris, la evidencia de su origen egipcio. El nombre Zagreo, o sea, la apelación propiamente órfica de Dioniso o del joven Zeus, ha sido derivado del topónimo Zagros, un monte entre Asiria y Media. Las indudables afinidades existentes con el ritual y credo anatolio, preferentemente tracio y frigio, pueden relacionarse quizás con una conmoción general sobrevenida en las regiones orientales a raíz del avance del persa. De similar manera veremos que el empuje alejandrino ulterior, en sentido inverso, tuvo el efecto de liberar de sus concreciones localistas a muchos elementos religiosos hasta entonces dispersos, los que

luego gravitarían juntos en la teocrasis típica de la edad alejandrina. En el siglo VI, el orfismo ya se había afincado en Crotona, en la Magna Grecia, y era creencia común que a aquellas latitudes había llegado proveniente del Ática en el tiempo de los Pisistrátidas, en cuya corte la tradición vinculaba un Orfeo de Crotona con el más afamado Onomacrito.

El orfismo constituía una religión libre. No sólo era, cual los misterios eleusinos, independiente de las estructuras sociales de la comunidad civil, sino que, al contrario de lo que sucedía con los misterios, no se localizaba en ningún santuario. Como consecuencia de esta desvinculación territorial, podía difundirse dondequiera que la abundante literatura teológica que generó hallara lectores complacientes. Y, además, su tradición siguió siendo fluida y susceptible de nuevas influencias provenientes de las religiones orientales y de las escuelas filosóficas. Como en el caso de otras religiones universales, el espacio situado entre sus manifestaciones superiores e inferiores cubría la totalidad de la vida espiritual. En el peor caso, se hallaba degradada a una forma de sórdido tráfico de redenciones practicado por charlatanes viajeros, que profesaban poderes mágicos sobre los dioses y vendían la absolución a cambio de una modesta suma. En su extremo superior, el orfismo se interpenetra con la totalidad de la tradición mística presente en la filosofía helena: el pitagorismo, el platonismo, el estoicismo, el neoplatonismo y el cristianismo. En cada uno de los diferentes estadios las influencias pudieron ser recíprocas, de manera que el contenido de las creencias órficas estuvo perpetuamente modificándose. Nos es imposible en este punto, bosquejar una historia de ese desarrollo. Todo lo que puede intentarse es una somera reconstrucción basada en documentos de la quinta y cuarta centuria.

Desde el punto de vista de la historia, la figura de Orfeo está inmersa en absoluta oscuridad. Los eruditos modernos discrepan en sus opiniones, haciendo de él ya un dios ya un hombre, el zorro-tótem en una tribu de los tracios,

un misionero inmolado por los adoradores salvajes de Dioniso o el personificado ideal de sus propios devotos. Sea cual sea la relación existente entre su figura y los hechos temporales, el caso es que, en lo referente a su contenido, el encantador hijo de la Musa era más parecido a Apolo que a Dioniso. Su música era la de la lira; ésta no excitaba a excesos orgiásticos, sino que hacía dóciles las mismas alimañas. A la vez, compartía con Apolo los atributos del vidente y del curandero. Por otra parte los ritos cuya revelación tradicionalmente se le atribuía incluían elementos que, reconociblemente, poco se alejan de las fiestas totémicas de los primitivos. Dichos con otras palabras, tras el vocablo orfismo asistimos a un renacimiento religioso, una de esas reformas que advienen no en virtud de la planificación racional de unos jerarcas políticos o eclesiásticos, sino merced a un espontáneo manar de los perennes manantiales del sentimiento religioso que ubicamos en la mentalidad inconsciente de un pueblo. En tal caso, cuando las formas oficiales de la religión ya han cesado de satisfacer necesidades espirituales, el viento del espíritu puede turbar hasta lo más profundo esas aguas que se habían calmado. De tales honduras surgen otra vez las primigenias imágenes del pensamiento y maneras de sentir, que la mente racional ya había aprendido a despreciar cual grotesco e increíble juego de mítica fantasía. Se resucitan así abandonadas formas de simbolismo ritual y se las inviste con lo que a sí mismo se presenta como significación nuevamente revelada. De esa manera la consciencia religiosa, rebasando sus confines en demasía estrechos, parece al punto elevarse a lo más alto y hudirse en lo más hondo, y el espectador se queda perplejo y repelido quizás por el extraño espectáculo de un culto que de consuno es más espiritual y menos civilizado que cualquier otro que se le aparezca dentro de los límites de la observancia establecida.

La psicología social puede acaso descubrir una relación entre el origen de esas sociedades culturales o grupos reli-

giosos no comunitarios y la ruptura, acaecida en el siglo VI, de las viejas unidades sociales basadas en la teoría o el hecho de los vínculos de sangre. El nexo social, el sentido de la solidaridad (*philia*) se había extendido antaño a los límites del grupo de allegados por la sangre; más allá estaban los "extranjeros", cuando no los enemigos. A la vez, había existido un coextensivo lazo religioso en el común culto de algún grupo particular de divinidades, héroes o antepasados. Ese sistema era, naturalmente, politeísta. Pues bien, el nacimiento de nuevos grupos religiosos, que trascendía los límites del parentesco y dejaban a un lado sus vínculos va acompañado de consecuencias de grave peso. En el aspecto social, se siembra cuando menos la semilla de la creencia en la hermandad universal de los hombres; el sentido de la solidaridad, franqueado de sus vetustos límites, puede extenderse hasta incluir en él a la humanidad toda, e, incluso allende los confines de ésta, hasta abarcar a todos los seres vivos. La voz *philia* cesa de significar relación de parentesco y comienza a querer decir amor. Esta mutación ilustra bien el doble movimiento de un renacimiento religioso: el progreso hacia una concepción superior de la parentela universal se logra mediante una renovación del primitivo sentimiento de la continuidad de toda vida. A la vez, la base social del politeísmo se ve minada. Ni siquiera el panteísmo puede ocupar su lugar, o por lo menos la creencia —en lo esencial verdadera— de que los dioses mistéricos adorados por los diferentes grupos llámense Dioniso, Adonis o Atis, son en realidad el mismo dios: una figura única dotada de pluralidad de nombres. De esta suerte, la unidad de toda la vida y la unidad de Dios se convierten en doctrinas cardinales de la fe mística.

Por otro lado, asistimos a un cambio no menos significativo en lo concerniente a la psicología individual. La vieja solidaridad del grupo de sangre había comportado la consabida difusión de la responsabilidad por las acciones de cada uno de sus miembros a todos los demás componentes del grupo, responsabilidad que aún perdura en la

vendetta. Cuando la responsabilidad colectiva desaparece, el individuo se queda con su responsabilidad personal. La culpa vinculada a una acción determinada se atribuirá ahora individualmente a su autor. No podrá ser expiada por otro, ni por el grupo de sangre como un conjunto. El castigo recaerá sobre el individuo, si no es en esta vida en la siguiente, o quizás en una serie de vidas que estará llamado a vivir en este mundo. Cuando los pitagóricos redujeron la justicia a la *lex talionis*, el resultado era que la tal se aplicaba al culpable únicamente y no a su familia. La doctrina de la transmigración completa el esquema de la justicia para el alma individual. Nada nuevo había en la mera idea de la reencarnación; bien al contrario, la tal era de inmemorial antigüedad. Lo que resulta nuevo en la trasmigración estriba en la doctrina moral de que la reencarnación expía algún pecado original y que el alma individual sobrevive con su carga de inalienable responsabilidad a través de un ciclo de vidas, hasta que, purificada por el sufrimiento, escapa a ese ciclo para siempre.

Arribamos de esta manera a ciertos axiomas de fe que son característicos de multitud de formas de religiones místicas de toda edad y país. Dios se hace uno en sentido exclusivo: en el lenguaje de la personificación él será el Señor no de este clan o de esta ciudad, sino de toda la humanidad y de todos los seres vivos; y sus siervos se convierten, por otro lado, en un grupo que a todos incluye. El alma, inversamente, adquiere una unidad en el sentido exclusivo. El individuo se convierte en una unidad, en un átomo aislado, con un sentido personal del pecado y una necesidad de salvación personal, compensada, empero, por una nueva consciencia del valor y dignidad del alma, expresada en la doctrina de que ésta, por naturaleza y origen, es divina. De Dios vino y a Dios volverá.

Tales son algunas de las tendencias esenciales de aquel pensamiento, el resultado de una larga evolución cuyos estadios no pueden bosquejarse, que preconizaba la doctrina de la transmigración. En el siglo v se creía que Pitágoras

había aprendido tales doctrinas en Egipto; y aún hoy se discute si la ausencia de restos de la misma en los escasos monumentos que del Egipto del siglo VI han llegado a nosotros, constituye una prueba suficiente para neutralizar el testimonio de Heródoto. Algunos sostienen que tal doctrina pudo incluso haber viajado desde la India, a través del imperio persa, que en aquella época se extendía desde el Punjab hasta Jonia. Mas el origen de la creencia importa poco si lo comparamos con su contenido y el mensaje que sobre la naturaleza y sus relaciones con la Divinidad comportaba. Tal contenido constituye la expresión de una experiencia religiosa nueva. La forma que ésta asumía, a saber, la creencia de que una misma alma podía ascender o descender por la escala de los seres vivos a través de los cuerpos de los hombres, los animales y las plantas, es, a fin de cuentas lo de menos.

V. La cosmogonía y la antropogonía órficas

Una religión de este tipo tendrá que poseer, por necesidad, una cosmogonía. La tal no será ya un mero relato legendario del origen del orbe y de la generación de los dioses, cual es el caso con la *Teogonía* de Hesíodo. El interés del orfismo se centraba en el destino del alma y su cosmología era una visión del universo concebido y sentido en términos de bondad y maldad y de ese conflicto que, acaeciendo entre ellos, constituye el hecho dominante de la experiencia interior. Al capítulo de la cosmogonía se le añade así algo carente en Hesíodo, a saber, la parte relativa a la antropogonía, esto es, la explicación de la doble naturaleza del hombre y el mensaje correspondiente a los medios para su redención.

Parece ser que los neoplatónicos conocían, bajo el nombre de "Teogonía Rapsódica", una gran Biblia órfica en la cual se había compendiado en el transcurso de los siglos todo ese *corpus* doctrinal. Se trataba de un poema,

compuesto probablemente de veinticuatro cantos, cuyo núcleo procedía de antiguas escrituras (*hieroi logoi*), al uso en las distintas comunidades. Las características básicas se remontaban al siglo XII o VI, y fueron conocidas a Jenófanes, Esquilo, Empédocles, Aristófanes y Platón. A tales contenidos podemos estudiarlos de acuerdo con tres apartados: (1) el origen del orden universal; (2) la sucesión dinástica de los dioses; (3) el mito de Zagreo, el cual incluye el pecado original, el origen y la naturaleza del hombre y el misterio de la redención.

(1) Por lo que respecta al origen del orden cósmico, el esquema fundamental de la concepción es uno que, de manera independiente, encontramos en muchas otras partes del globo. En el principio existía una unidad primordial e indiferenciada, llamada "Noche" por los órficos. Dentro de ella se generó el huevo del mundo, o, de acuerdo con algunos relatos, fue generado por el Tiempo Inmemorial (*Chronos*) El Huevo se dividió en dos mitades, el Cielo y la Tierra. En el mito el Cielo y la Tierra son el Padre y la Madre de toda vida. En términos físicos, la parte superior del Huevo forma la bóveda del cielo, la parte inferior el barro o humedad del que surgió el suelo que pisamos (la Tierra). Entre la tierra y el cielo apareció un espíritu alado de luz y de vida, conocido con diversos nombres, tales como Fanes, Eros, Metis, Ericapeo, etc. La función de este espíritu, cuyo sexo no se había diferenciado aún, consistía en generar la vida mediante la inmediata proyección de la propia esperma o bien al unir en matrimonio a los separados progenitores, o sea, la Tierra y el Cielo. Los vástagos fueron parejas sucesivas de dioses supremos: Océano y Tetis, Crono y Rea, Zeus y Hera. El simbolismo en que se arropaba este esquema es antiguo en extremo. De esta forma al Tiempo Inmemorial se le pinta como a una serpiente alada con la faz de un dios, flanqueada por las cabezas de un toro y de un león. La tendencia nativa de la imaginación griega se dirigía hacia la expurgación de los elementos más grotescos, pero tal tendencia se veía equilibrada por influjos

del sincretismo oriental; y, entre las dos, ahora nos resulta imposible reconstruir la visión que le era propia a un órfico del siglo VI.

(2) La antigua fábula de las sucesivas dinastías de los dioses está abierta a más de una interpretación histórica. Algunos ven en ella el recuerdo de ciertos momentos cataclísmicos en el desarrollo de la religión; otros estiman que ahí se contiene la memoria, más oscura aún, de una fase de la vida social en la cual el macho adulto que acaudillaba al grupo como rey o padre fue expulsado de su puesto por sus hijos mayores. La idea del dios supremo que trata de aniquilar a sus vástagos y es al final destruido por ellos se convirtió en escandalosa para el que no participaba en esa emoción y en superstición vana para el racionalista. La consciencia religiosa se aferró a ella como a un enigmático símbolo; Esquilo parece haber entrevisto en ella la verdad de que los estadios inferiores o más antiguos de la consciencia religiosa jamás son destruidos, sino perpetuamente subsumidos en los superiores o ulteriores en el tiempo. En el mito órfico, el simbolismo primitivo se adaptó de forma que el motivo característico del renacimiento pudiera aplicarse a la formación del mundo. Zeus, el Dios supremo de nuestra providencia, se identifica prontamente con el Padre de la vida (Zen), el cual traga a Fanes y, asistido por la Justicia ministradora, crea otra vez el mundo dentro de sí.

(3) El mito del Hijo divino, Dioniso-Zagreo, el cual ha sido identificado con el mismo Zeus renacido en forma infantil, nos sugiere la doctrina de la naturaleza doble del hombre, escindido entre el bien y el mal. El niño cornudo Zagreo, nacido del maridaje de Zeus, en forma de serpiente, con su hija Perséfone-Koré, fue entronizado en la majestad de su padre y allí recibió el cetro y los poderes del trueno, el rayo y la lluvia. Los Titanes lo atacaron y despedazaron en su forma bovina, y después hirvieron sus miembros en una caldera antes de devorarlos. Zeus aniquiló a los Titanes con su rayo y entregó a Apolo los miembros para que procediera a enterrarlos. El corazón se trocó

así en un medio de resurrección. De acuerdo con la opinión al uso, Zeus fabricó con él una pócima, que Semele (la diosa de la Tierra) bebió y de ella renació Zagreo, ahora en la forma de Dioniso. De las cenizas de los abrasados Titanes se fabricaron los hombres. Puesto que aquéllos habían comido de la carne divina, el hombre contiene en sí una partícula de esencia celestial, encarcelada y enterrada en un cuerpo de naturaleza malvada.

Esta antropogonía, bajo los grotescos rasgos que constituyen la garantía más segura de su antigüedad, contiene concepciones cargadas con la más profunda significación por lo que toca a la consciencia religiosa de los místicos. La doble naturaleza del hombre implica esa guerra perpetua en nosotros, y una condena del cuerpo y del mundo de los sentidos al que éste pertenece. La vida en la tierra se convierte en parte de una rueda de purgatorio proseguida a través de los intervalos de las sucesivas reencarnaciones. En el lenguaje de los amuletos encontrados en las tumbas órficas, que datan del siglo IV en adelante, el ciclo del nacimiento y de la muerte constituye una "penosa y cansada rueda". Más el vástago de la Tierra lo es también del Cielo estrellado. Mediante las ceremonias del ascetismo y la pureza moral conservada en el transcurso de esta vida y en virtud del sufrimiento expiatorio en el mundo de ultratumba, el alma puede esperar una postrera liberación y una reunión con su fuente divina. La alternativa es la condenación eterna del alma que no puede ser redimida. El medio supremo de la gracia es la fiesta sacramental en la cual el alma se alimenta de la substancia del dios que sufrió, murió y resucitó: por medio de ella se asegurará la última liberación del ciclo de las reencarnaciones. El rito central constituye el más tremendo de todos los misterios. Se trata de un volver a poner en escena el pecado original cometido por los poderes del mal, y, al mismo tiempo, es el sacramento de la redención y el perdón.

VI. La escuela de los milesios

El tránsito desde una cosmología mística cual era la de los órficos a los más primitivos sistemas filosóficos que encontramos en Jonia equivale a entrar en un nuevo ambiente, en el cual la tiniebla crepuscular cede ya el paso a la claridad del intelecto escéptico. En realidad, no asistimos a un abandono repentino y completo de todos los modos de pensamiento ya existentes –tal caso es psicológicamente imposible– sino, antes bien, esa mutación de actitud que sobreviene cuando el intelecto de una comunidad, despertando del mundo ensoñado de la imaginería mítica, demanda una explicación del mundo real aceptable a mentes agudas y cultivadas en cuanto hechos literales y prosaicos. Es raro que se den las condiciones precisas para tal cambio. Mentaremos entre ellas la ausencia de un clero políticamente poderoso; la ausencia de una fe en un Dios creador supremo y de un libro sagrado que a la vez comprenda una cosmogonía y una ley moral, de suerte que la cosmogonía no pueda cuestionarse sin impugnar la base de la vida social; un grado excepcional de inteligencia nativa, y un alto nivel de prosperidad y, en consecuencia, de ocio. En los albores del siglo VI todas estas condiciones se realizaban en las ciudades jónicas de Asia Menor, en las que una tradición por entonces ya larga de vida política independiente y de actividad comercial había enriquecido a los herederos de la vieja civilización cretense con cultura intelectual y con riquezas materiales. A la vez, eran impulsos estimuladores los que penetraban en Jonia por más de un conducto. En la centuria precedente el acceso a Egipto había sido franqueado por el faraón Psammético I, quien, en gratitud por la ayuda militar recibida, había establecido relaciones comerciales regulares con Mileto, las cuales prosiguieron sus sucesores. En la misma Asia Menor, durante el breve imperio de Creso, Sardes era, como dice Heródoto, el emporio de "todos los sabios de la Hélade". Fi-

nalmente, el empuje hacia el Oeste del imperio persa acabó uniendo en un solo y bien organizado sistema un territorio que se extendía desde el Egeo hasta las fronteras de la India.

Esta feliz combinación de circunstancias presidió el nacimiento de la ciencia y la filosofía europeas. La primera fecha que figura en la tradición jónica viene dada por el eclipse de sol predecido por Tales en el año 585 a. de C. En las siguientes dos generaciones y en la misma Mileto se postuló por obra de Anaximandro, ampliado después por Anaxímenes, el primer gran sistema de cosmología. Tras la destrucción de Mileto en el año 494 a. de C., existen razones para creer que los sucesores de Anaxímenes continuaron esa tradición en la colonia milesia de Lampsaco. En el siglo de Pericles se prosiguió merced a Diógenes de Apolonia, Anaxágoras de Clazomene y su discípulo ateniense Arquelao, quien, según es fama, fue maestro de Sócrates.

La naturaleza y extensión de la influencia oriental en la filosofía griega anterior a Alejandro han sido alternativamente exageradas por el fanático del panbabilonismo o minimizadas por el prejuicio del helenista. El credo de los hebreos puede ser del todo excluido, y no se ha descubierto aún por qué canales podrían haber llegado allí concepciones procedentes del pensamiento hindú. De otra parte, Tales aprendió en Egipto ciertas reglas agronométricas que en suelo heleno dieron lugar a la ciencia de la geometría, y Aristóteles atribuye al ocio del clero egipcio la fundación de lo que él apellida las "artes matemáticas". Además, se ha demostrado que todos los rasgos esenciales de la cosmogonía de Tales pueden hallar paralelismos en anteriores documentos egipcios. De los babilonios seguramente aprendió el ciclo de las lunaciones, lo que le habilitó para predecir un eclipse de sol. Heródoto (II, 109) nos narra que los griegos aprendieron de los babilonios "las doce partes del día" y el uso del reloj de sol (*polos*)y de la esfera cuadrante (*gnomon*), cuyos primeros ejemplares es fama que Anaximandro erigió en Esparta. Es evidente que los grie-

gos debían a los orientales alguna información rudimentaria de astronomía y matemáticas, unos pocos métodos e instrumentos técnicos y algunos esbozos de concepciones filosóficas de mayor envergadura. Sus intelectos naturalmente inquisitivos recibieron así un primer acicate, pero, en lo esencial, los grandes sistemas que vemos sucederse desde el tiempo de Anaximandro improbablemente podrían pasar por los productos de la especulación clerical de los orientales. En su fundamento y en su fábrica, y, aún más, en el libre espíritu que en ellos serpea, nada hay que traicione una clara solución de continuidad en el pensamiento griego acerca del mundo.

Esta continuidad puede ilustrarse mediante un sumario análisis del sistema de Anaximandro, el cual es de cardinal importancia por cuanto que sienta las bases del modelo para la tradición jónica en su integridad. Éste representa un notable avance con respecto a la ruda cosmología que es probable el primer milesio trajera de Egipto. Tales concibió a la Tierra como un disco que flotara sobre las aguas bajo la bóveda del firmamento, a lo largo del cual los cuerpos celestes, a los que probablemente concebía a guisa de discos o recipientes de fuego, se movían en lateral traslación en torno a la tierra, sin pasarle nunca por debajo. El mismo cielo estaba envuelto en aquel elemento primordial que era el agua, vivo hontanar del que había surgido el orbe y toda la vida contenida en éste. Nada se nos dice, empero, del proceso por el que se formó el mundo; por analogía podemos inferir que esa masa originaria de las aguas fue de alguna manera dividida, que el cielo fue elevado hasta formar los hemisferios del aire situado por encima de las llanuras del agua que soportan a la tierra. Toda esta imagen no se encuentra muy alejada del Huevo del Mundo del que hablaban los órficos.

Anaximandro se enfrentó con los dos problemas tradicionales de la cosmología: (1) ¿cómo llegó el mundo a organizarse de la manera como lo vemos hoy?; (2) ¿cómo surgió la vida, y sobre todo la vida humana?

(1) La génesis del orden del mundo se inicia a partir de una materia primordial que negativamente se describe como lo "Ilimitado". La fórmula del proceso cosmológico es la de la "separación de los contrarios" provenientes de esa masa original. En alguno de sus puntos apareció un núcleo esférico, en el cual la substancia caliente, "lo Caliente", se movió hacia afuera, mientras que "lo Frío" se concentró en el centro. De esta manera se nos dice que "una esfera de llamas creció en torno al aire que rodea a la tierra al modo en que la corteza rodea el tronco del árbol". Nuestro autor menciona aquí tres de los consuetudinarios elementos —el fuego, el aire y la tierra—; [2] el cuarto, el agua, aparece ya cuando la tierra húmeda se ha secado parcialmente por los fuegos del cielo y los mares se retiran a sus lechos. La segunda pareja de opuestos, lo Húmedo y lo Seco, se ve separada de esta manera y los elementos ocupan ahora los lugares que les son asignados. Finalmente, el sol, la luna y las estrellas se formaron cuando la esfera de las llamas explotó por la presión interna de la evaporación. Cada una de sus partes fue cerrada en tubos circulares de "aire" (esto es, de niebla), lo suficientemente denso como para ocultar el fuego que mora en su interior, el cual es visible únicamente en ciertas aberturas. El anillo del sol se ubica en el exterior; después viene el de la luna, y las más cercanas a la tierra son las estrellas, entre las cuales y los planetas no se hacía, a lo que parece, ninguna distinción. La tierra, colocada en el centro y desprovista de soporte, es un cilindro "como el tambor de una columna". Ése es, pues, el orden del mundo.

(2) Dentro de este orden el origen de los seres vivos individuales y la explicación de los fenómenos meteorológicos se refieren a un segundo tipo de proceso, al cual podre-

2. La concepción estricta de los "elementos" en cuanto substancias primitivas e inmutables no se remonta más allá de Empédocles, quien las llama "raíces". Aquí usamos esa voz según un criterio de conveniencia con el fin de cubrir con un solo vocablo las cuatro grandes masas en las que se divide el mundo.

mos apellidar proceso climático. Los elementos, en vez de confinarse a las esferas que les son propias, se inmiscuyen y asaltan entre sí. Lo Caliente atrae a sí humedad para alimentar a los fuegos celestiales, y la fría tierra, a su vez, demanda calor y lluvia. Es a esa relación y mezcla entre los elementos a la que se debe el origen de toda vida. Los primeros seres vivos se generaron de la humedad que el sol evaporó. El hombre, cual las demás criaturas, debió de ser una bestia con aspecto de pez que más tarde se aclimataría a la tierra. Este trasiego de los elementos era para Anaximandro obra de la "injusticia", del allanamiento del reino de unos "opuestos" por parte de la soberbia de otros. Aquél tendría que ser compensado mediante la disolución de todas esas combinaciones temporales, y, en fin, por la recaída de esas mismas potencias guerreadoras en la primitiva confusión de lo Ilimitado. Esa ley de la aniquilación está postulada por el único fragmento de su obra que ha llegado a nosotros: "Perecen los seres en aquellos otros de los que tuvieron inicio, tal y como está ordenado; pues unos a otros se pagan el castigo de su injusticia según el orden mismo del tiempo". De lo Ilimitado surge otro mundo, que a su vez perecerá, y de esta manera por siempre.

Si desbrozamos la abstracta fórmula de esta cosmogonía, advertiremos que la tal se asemeja de cerca al esquema de muchas cosmogonías míticas, incluyendo aquí la supramentada de los órficos. En efecto, existen: (1) una unidad primordial e indiferenciada; (2) una separación de los contrarios en parejas para formar el orden del mundo; (3) una reunión de estos escindidos opuestos que genera a su vez la vida. La fórmula viene expresa en la tragedia *Melanipa* de Eurípides (frag. 484): "No es mía la conseja; de mi madre la tengo: que el Cielo y la Tierra fueron una vez una sola forma (i.e. esa unidad primordial), y que cuando se separaron (i.e. el divorcio de la pareja, el Padre Cielo y la Madre Tierra) dieron nacimiento a todos los seres y los trajeron a la luz (i.e. la reunión de la pareja para generar la vida)".

Así pues, Anaximandro acepta insospechadamente de la tradición no sólo los problemas de la cosmogonía, sino el marco de su solución. El resultado es como si, pongamos por caso, hubiera tomado la cosmogonía órfica y de ella hubiera expurgado cuantos elementos pudiese identificar como míticos o antropomórficos, por encima de todo la personificación y el lenguaje del sexo, admitiendo únicamente aquellos factores indubitablemente reales que el simbolismo mítico tan sólo había podido velar de forma más ligera. No es que en realidad él procediera de esa suerte; antes bien, el pensamiento tradicional, que hasta entonces parecía arropado en la imaginería del mito, se eleva ahora resplandeciente al territorio del pensamiento racional; la poesía se traduce en forma de prosa, la cual constituyó, es significativo, el medio de expresión coherentemente empleado por la tradición de los jonios. Verdad es que Anaximandro, aun rechazando la imaginería sexual, la del Padre Cielo y la Madre Tierra apareados por Eros, conserva la alternativa simbología de la agresión y la guerra entre las potencias elementales. La reunión de los opuestos separados es para él una mezcla que implica "injusticia" y que condena a todo el cosmos y a todo cuanto en él hay a la disolución y a la muerte.

Al filósofo, sin embargo, parecíale que había atravesado el velo de la fantasía para dar en la visión clara de los seres reales y sensibles. Es menester hacer notar que la renuncia a la imaginería sexual deja un vacío en el esquema. La ambigua voz *genesis* ya no podía ocultar la inocente confusión del "devenir" con el nacimiento. El problema del movimiento comienza a dibujarse. Anaximandro apuntaba ya a una concepción mecanicista, pero no llega a alcanzarla. Tan sólo se nos habla de un "movimiento eterno", cuya naturaleza queda sin explicar. La verdad es que la capacidad de moverse a sí misma era un atributo de aquella materia primordial, la cual aún no era únicamente "materia" (la palabra no se había inventado aún), sino algo esencialmente vivo, y que dirigía o "gobernaba" otras cosas

que no podían moverse a sí mismas. Esa propiedad de lo Ilimitado le celaba a Anaximandro la necesidad de explicar con más precisión el movimiento y el devenir. Por otro lado, le ahorraba el problema que ha sitiado a otros sistemas: el de saber cómo surgió la vida de lo que era meramente inanimado.

El término "ilimitado" aplicado a esta materia viva probablemente no implica, en el sentido estricto, la infinidad espacial; es dudoso que tal concepción hubiera surgido ya por aquellas fechas. Significa, ante todo, la ausencia de límites y distinciones internas tales como las que dividen las masas elementales en el orbe ordenado. La voz quiere decir también "imperecedero". Esa materia no comienza o deja de existir cuando los seres surgen de ella o en ella vuelven a subsumirse; no se usa o se pierde en las formas que de ella están separadas. Considerada en cuanto materia, persiste como la substancia de la que están compuestos todos los seres. Considerada en cuanto entidad viva, no tiene "*ni edad ni muerte*" –el único atributo de la deidad, tal como la concebía la teología olímpica, que sobrevive cuando se rechaza todo lo que es antropomórfico. Esta imagen de la naturaleza última de las cosas semeja una primera aproximación a esa "substancia neutra" que en la actualidad algunos filósofos estiman como la común matriz de la materia y el espíritu. Esa imagen no fue brindada por la tradición de los jonios, ni tampoco fue deliberadamente forjada por los filósofos de Mileto. Más bien podemos pensar en ella como un renacimiento en forma simplificada, de aquella divinidad impersonal o energía mágica que había precedido el sugimiento de los dioses personales. De esta suerte la renuncia a la imaginería mítica reconduce a la filosofía a la fuente de la que había surgido la mitología. Que a esa substancia viva se la identifique con el agua (Tales), o con el aire (Anaxímenes) es tema de importancia secundaria. En entrambos casos el vehículo de la vida es algo intermedio entre los extremos: el fuego del cielo y la tierra; y halla su lugar en ese hueco, colmado por

la serie del agua, la niebla, el aire, las nubes y la lluvia, ubicado entre el Padre Cielo y la Madre Tierra que ya ocupaba Eros en la cosmogonía mítica.

El tercero de los milesios, Anaxímenes, introdujo aquí simplificaciones que desembarazaron aquella cosmología aún más del legado mítico. Así identificó esa substancia de lo Indeterminado con el aire invisible y siempre en movimiento, del cual todos los seres habrían surgido mediante un proceso de "condensación" y de "rarefacción". El aire se aligera en el fuego y se condensa en el viento, las nubes, el agua, la tierra y las piedras. De esta forma las diferencias de calor y frío se asocian con diferencias de densidad en una escala continua, y el aire, aunque aún se le considera como una substancia primaria, ocupa su lugar en la misma serie en que lo hacen las restantes formas. El resultado es la abolición de la concepción anaximandriana de un proceso cosmogónico. Lo Ilimitado ya no es una fusión primordial de substancias opuestas que se escinden en parejas hostiles y que continuamente mantienen una guerra de agresión. Anaxímenes aplica su nueva concepción del proceso climático a la propia generación del cosmos y audazmente refiere a ella la formación no sólo de la tierra, masa acuosa envuelta en nubes, sino también de los cuerpos celestes, producidos de una humedad que surgió de la tierra y se rarificó en forma de fuego. De esta manera el orden cósmico, esto es, la serie de formas elementales, y el sol, la luna y las estrellas, quedan todos explicados en virtud del conocido y cotidiano proceso de la exhalación y condensación de la humedad.

Mas, con todo, Anaxímenes no se había liberado aún de las preconcepciones míticas. Ahora que el aire ilimitado había ocupado su lugar en la serie de formas que iban desde el fuego en un extremo a la tierra y las piedras en el otro, ya no persiste ninguna razón que en lógica nos haga llamar a éste primordial. El único motivo para asignarle ese excepcional *status* es que el tal sea el material primigenio de la vida –el soplo *(pneuma)* o el alma, no sólo de to-

dos los seres vivientes que en el orbe son, sino también del mundo mismo. Por fuera del cosmos no existe sino aire, el cual respira el mundo vivo. En el interior del cosmos ese mismo aire constituye el principio animador y motor que "mantiene juntos" a los seres vivos. Por esa razón se sostiene que el tal es la forma primaria y que, de esta suerte, constituye la materia de la que preminentemente están formadas todas las cosas. Aquí se margina, pues, la distinción entre el alma y la substancia corpórea. El panteísmo o el materialismo resultarán según se coloque el acento en las propiedades anímicas (la consciencia y la moción) o corpóreas. El sesgo real de la tradición de los jonios fue la deriva hacia el materialismo, o sea, la tendencia a reducir todos los fenómenos de la vida al mero movimiento de materia inerte en el espacio, lo cual conduciría al atomismo.

VII. La filosofía de Pitágoras

En claro contraste con la filosofía científica de los milesios se encuentra la tradición itálica fundada por Pitágoras de Samos, el cual emigró a Crotona, ciudad ubicada en la Magna Grecia, acaso por escapar de la tiranía de Polícrates (*c.* 530 a. de C.). La cofradía religiosa que allí estableció perduró por casi un siglo. Cuando los conflictos políticos abocaron a su disolución, algunos de sus dirigentes buscaron refugio en la Grecia central, en donde Lisis, por ejemplo, fue maestro del tebano Epaminondas. Otros regresaron después a Italia, y de esta suerte aún existían comunidades pitagóricas en los últimos decenios del siglo IV a. de C.

Aunque sea escasa la información cierta que sobre Pitágoras poseemos, éste se alza en la historia del pensamiento como una de sus más grandes figuras. No fue sólo un gran reformador religioso y el profeta de una sociedad cimentada en la reverencia a su memoria y la observancia de una regla monástica; era asimismo un hombre de pre-

claro poder intelectual, fundador de las ciencias de la aritmética y de la armonía, y autor de descubrimientos geométricos. En un hombre de este calibre, en el que vemos representada una insólita mezcla de la más alta fuerza espiritual e intelectual, el motivo religioso, por su propia naturaleza, tuvo que ser más fuerte que la curiosidad científica; hubo de determinar la dirección de su reflexión filosófica puesto que demanda que el pensamiento satisfaga necesidades y aspiraciones espirituales. De esta manera el mundo, si ha de responder a los dictados del alma, ha de portar cierto sello. La filosofía de los milesios, cuya inspiración estaba en la curiosidad, había marginado tales dictados. El Dios de Anaximandro era una indeterminada masa de materia viva, a la que aún se apellidaba divina por ser animada e inmortal, pero que no constituía objeto ni de amor ni de veneración, y desprovista por tanto de todo valor para la consciencia religiosa. Por implicación, Anaximandro había abandonado el politeísmo, como sistema que ya había perdido todo señorío sobre los individuos más cultos de una comunidad de viajeros, mercantil y tan altamente civilizada, como era Mileto, por aquel entonces el centro intelectual del mundo de Occidente. Mas el monismo que éste colocó en su lugar era una doctrina científica y no un monoteísmo. Del destino del alma nada tenía que decir, excepto, por implicación también, que ésta no era sino una porción temporalmente separada de esa única materia viva, y, en consecuencia, de valía o dignidad no mayores que cualquier otra. Esto es: un ser que no podía ni conservar su identidad material tras la muerte ni, en ningún sentido espiritual del término, ser "salvada".

La doctrina pitagórica principia, bien al contrario, no con la eliminación de factores que antaño habían tenido significación religiosa, sino, en realidad, con una reconstrucción de esa forma de vida. Para Pitágoras, de quien es fama que inventó el vocablo "filosofía", el amor de la sabiduría era ya una forma de vivir. Así anunció e inspiró todos aquellos sistemas —el socrático, el estoico, el neopla-

tónico— en los que el conocimiento, que ya no es el vástago del asombro y de un inconsciente deseo de señorío sobre la Naturaleza, se ha convertido ya, si no en un mero fin encaminado a conseguir una vida virtuosa, sí se ha identificado, cuando menos, con la dicha y la rectitud del alma humana. Una tradición tal viene dictada por las esperanzas, temores y afectos del género humano; y está predeterminada por ciertos axiomas de fe. Pero en aquel estadio la fe no estaba aún opuesta al conocimiento. La filosofía busca la satisfacción de la fe y de la esperanza en la consecución del conocimiento mismo, en el "amor a la sabiduría". La forma más primitiva del pitagorismo bien pudo ser una construcción de ese "orden visto" (ὁρατὸς κόσμος) capaz de proveer a las necesidades de lo no visto.

En razón de la ausencia de todo documento escrito anterior a Filolao (mediada la quinta centuria anterior a nuestra Era) y a la piadosa tradición según la cual la escuela atribuía todos los descubrimientos al fundador, toda reconstrucción del sistema pitagórico se basa en gran medida en conjeturas. Por razones arriba explicadas, el método más seguro es el de considerar, en primer lugar, qué doctrinas acerca de la Naturaleza y las relaciones de Dios, el alma y el universo están implicadas en las doctrinas que conocemos de Pitágoras y en el tipo de comunidad que él fundó, y, a continuación, el modo en el que estas creencias pueden relacionarse con lo que sabemos de sus principios cosmológicos: la teoría de la *harmonia* y los números. Las dos caras de esta filosofía, la religiosa y la científica, aparentemente comenzaron a escindirse en los comienzos del siglo v. La tradición nos habla de un cisma entre los viejos creyentes que se aferraron a la doctrina religiosa y de un ala modernista o intelectual que desarrolló la doctrina de los números de acuerdo con pautas científicas, abandonando así la mística. Pero en el sistema originario, o sea, en el del siglo VI, no pudo haber existido más que una incongruencia latente e inadvertida. Resulta increíble que la ciencia pitagórica estuviera en abierta contradicción con su

credo.

La comunidad pitagórica estaba modelada sobre el esquema de las cofradías culturales, en las que se conseguía la admisión mediante ritos de iniciación, esto es, por medio de la purificación seguida por la revelación de la verdad. La "purificación" pitagórica en parte consistía en la observancia de ciertas reglas de abstinencia en lo relativo a comidas y aderezos culinarios y en parte se reinterpretaba intelectualmente para hacerle significar la purificación del alma por medio de la *theoria*, o sea, la contemplación del orden divino del mundo. La "revelación" consistía en ciertas verdades ofrecidas por el profeta-fundador (αὐτὸς ἔφα) y progresivamente elaboradas, bajo la inspiración de éste por sus seguidores.

Ya hemos observado al analizar el orfismo que la experiencia psicológica que genera tales sociedades conduce a dos axiomas. Al primero podemos llamarlo el axioma del monismo: Toda la vida es una y uno es Dios. El segundo es el axioma del dualismo: en el mundo, cual en el alma, existe un conflicto real de poderes contrarios: el bien y el mal, la luz y la tiniebla. Ambos principios están implícitos en la doctrina de la transmigración, la que de cierto fue enseñada por Pitágoras. Todas las almas proceden de un solo hontanar divino y circulan en una continua serie constituida por todas las formas de vida. Cada alma, inserta en ese conflicto entre el bien y el mal, busca escapar del arco penitencial de vidas y muertes para emerger a un mundo mejor de unidad y reposo. Toda filosofía que surja de una religión de esta clase está amenazada por incongruencias internas. Por un lado, colocará en la idea de unidad su valor supremo, y, en este estadio y mucho después, las nociones de valor y de realidad coinciden. La unidad es buena: la realidad ha de ser una. Por otra parte, la Naturaleza se construirá en términos de ese interno conflicto entre el bien y el mal, lo que se manifestará en el mundo exterior como luz y tinieblas. La luz es el medio de la verdad y del conocimiento. Revela el aspecto cognoscible de la Natura-

leza: las formas, superficies, límites de objetos que se confunden en la luz ilimitada. Pero será difícil negar realidad al antagónico poder de la tiniebla y del mal. De aquí la tendencia al dualismo, esto es, a reconocer como reales no únicamente al Uno, sino a dos principios opuestos.

Dice Aristoxeno de los pitagóricos: "En todas sus definiciones de la conducta, su meta es la comunión (o el conversar: *homilia*) con lo divino. Éste es su punto de partida; su existencia toda se ordena con la inspiración de seguir a la Deidad; y tal es el principio rector de su filosofía". Ese "seguir" o "imitar" (*mimesis*) a Dios había de abocar en una purificación del alma, lavando su mácula de esta casa-prisión del cuerpo, de manera tan completa que no fuera menester ulterior reencarnación. Se creía así que Pitágoras había arribado en su persona a este umbral de la divinidad. Más tarde Empédocles expondría similar pretensión con las palabras: "Yo soy un dios inmortal, mortal no más", expostulación que resuena en las tablillas que encontramos en torno a las tumbas órficas, en las que se dirigen al alma del difunto las siguientes palabras: "De hombre te has convertido en dios".

El medio de elevarse hasta tal estado era la filosofía, o sea, la contemplación de la verdad tal como ésta se revela en el universo visible, y, sobre todo, en el orden de los cuerpos celestiales. Es ese orden y no la disposición de los cuatro elementos de los que hablaban los milesios, lo que constituye el "cosmos", un orden cuya belleza y bondad están implicados en ese nombre, tan característicamente pitagórico. Sócrates afirma en el *Gorgias* (507 E) platónico: "Nos dice el sabio que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres, están unidos por un vínculo de asociación y amor y por la justicia y la templanza u ordenación (*kosmiotes*); y que tal es la razón por la que a este universo le llaman un orden (*kosmos*), y no desorden (*akosmia*) o anarquía". El universo, de hecho, está conformado por un orden moral, y el fruto de la contemplación es la reproducción de un orden correspondiente de belleza y bondad en

el alma del filósofo. En ello precisamente consiste el asemejarse a Dios.

La fórmula de esta estructura que se manifiesta en el orden celestial y que es factible reproducir en el microcosmos es la *harmonia.* Esta concepción es de importancia central, puesto que constituye el nexo de unión entre el aspecto religioso y el aspecto físico del sistema pitagórico, y conduce a la doctrina de los Números. El vocablo *harmonia* no significa, en nuestras lenguas, "armonía", pues la traducción griega de ésta es *symphonia.* El primer significado era el de "conjunción" o "ajuste" de las partes de un complejo; después pasó a designar primordialmente el "afinamiento" de un instrumento y, por extensión, la "escala musical" de él resultante. Desde el principio existe, por tanto, la implicación de un ajuste correcto o acordado. Pitágoras, probablemente como resultado de su medida sobre un monocordio de las longitudes de la cuerda que daban las diferentes notas, realizó el gran descubrimiento de que los intervalos concordantes reconocidos en la música helena podían ser exactamente expresados en términos de raciones numéricas: la octava mediante la razón 1/2, la quinta mediante la razón 3/2; la cuarta mediante la razón 4/3. Los enteros más bajos que expresan estas razones son 6/8/9/12, los cuales pueden tomarse como representativos de las cuatro notas "fijas" de la lira con siete (u ocho) cuerdas. De igual manera, estas notas se relacionaban unas con otras en todas las variedades de la escala, obteniéndose las distintas escalas al variar la altura de las restantes tres (o cuatro) notas "móviles". Además, en este grupo de enteros, los términos internos, 8 y 9, eran respectivamente los medios aritmético y armónico de los extremos 6 y 12.

De esta suerte se revelaba el principio de la armonía como un invisible principio de orden y concordia, idéntico al sistema de números conjuntados por las razones aritméticas que los relacionaban. El sistema, además, estaba limitado tanto externamente por la octava (pues la escala concluye, según decimos, "en la misma nota" y principia

de nuevo en eterno retorno), e internamente por la media. La introducción de este sistema señaliza el ilimitado campo del sonido, que se extiende indefinidamente en direcciones opuestas (agudos y graves). La infinita variedad de calidad que manifiesta el sonido se reduce a un orden mediante la exacta y simple ley de la *ratio* en la cantidad. El sistema, así definido, contiene aún el ilimitado elemento ubicado en los blancos colocados entre las notas; mas el ilimitado ya no es un desordenado *continuum*; se ve confinado dentro de un orden, de un Límite o Medida.

El genio matemático de Pitágoras fue capaz de abstraer este complejo de concepciones del caso particular pertinente al sonido. Debió ser en un relámpago de inspirada intuición cómo advirtió en ello una fórmula de aplicación universal. Al microcosmos se le aplicó directamente en la doctrina de que el buen estado del cuerpo, la salud, consistía en la "mezcla" proporcionada (o "temperamento", *krasis*) de las cualidades físicas, de lo caliente y lo frío, de lo húmedo y de lo seco, y demás. Fue Alcmeón, un joven conciudadano de Pitágoras en Crotona, quien postuló tal concepción y ésta sobrevive en toda la teoría médica de la antigüedad. Probablemente su aplicación a la virtud, la salud o la feliz condición del alma es igualmente vetusta. La distinción entre alma y cuerpo aún no se había delimitado de manera tan rotunda como para vetar a los pitagóricos la práctica de la psicoterapia. De igual manera que empleaban conjuros para las dolencias físicas, así curaban a los enfermos del alma por medio de la música y el recitado de la poesía. Protágoras, en el diálogo homónimo de Platón (p. 326) trata como *locus comune* de la teoría pedagógica el efecto de la música en la consecución del adecuado ajuste o afinamiento (*euharmostia* y *eurhythmia*) del alma, con su resultado, la conducta virtuosa. La doctrina, en realidad, brindó sólo una exacta y abstracta expresión a la creencia popular de que el dominio de sí (*sophrosyne, kosmiotes*) es moderación, o sea, la imposición de límite o medida a la pasión que se desborda —o sea, una noción que era cardi-

nal en la moral griega. El sinónimo "templanza" consagra la concepción pitagórica de la debida y templada mezcla de los contrarios; y la concepción matemática "medias" y "extremos" condujo a Aristóteles a formular su famosa teoría de la virtud como punto medio entre dos vicios extremos o antagónicos. Además de esta concepción de la virtud moral como moderación, el pitagorismo también contiene en germen la segunda doctrina cardinal de la ética peripatética, a saber, que esa actividad sublime en la que se cifra la dicha del alma no es otra que la contemplación de la verdad (*theoria*).

La doctrina de que el alma en sí misma es ya una *harmonia*, la cual de cierto postuló Filolao, puede remontarse al propio Pitágoras. Es posible que el alma, considerada como un sistema de partes que pueden relacionarse en consonancia o desacuerdo, fue concebido como principio organizador que, para usar la expresión de Anaxímenes, "mantenía trabado" al cuerpo. Tal sistema podría sobrevivir a la destrucción de su particular instrumento corporal de igual manera que una escala musical no se quiebra cuando se rompe la lira; y así podría organizar una serie de cuerpos, coherentemente con la transmigración. La razón para suponer que la doctrina es original parece deducirse de la correspondencia existente entre el macrocosmos y el microcosmos, y venir requerida por la concepción fundamental de la imitación de Dios, considerada ésta como el afinarse del alma en consonancia con la *harmonia* celeste. El alma misma constituiría ella sola un sistema que podría estar bien o mal afinado, sano y virtuoso, o lo opuesto. La virtud, al igual que la salud, sería ese adecuado o recto afinamiento (*euharmostia*).

El macrocosmos, el mundo organizado y visible, el "Cielo" es una criatura viva dotada de un alma o principio de vida y de un cuerpo.[3] En la expresión del Estagirita: "El

3. Zeller (*Philos. der Griechen*, I[5], 1892, p. 419) niega que los pitagóricos sostuvieran la doctrina de un "alma del Mundo"; mas en esa afirma-

Cielo todo es *harmonia* y número". Fácil es, pues, inferir que el principio de la vida o alma del mundo es una *harmonía* o sistema de números (así la describe el pitagórico Timeo en Platón); esa misma *harmonia* cuya sensación es manifiesta en el orden de los cuerpos celestes, y es menester reproducir en el afinamiento o ajuste del alma individual.

Un compendio de la mística pitagórica se contiene en el símbolo conocido como el *Tetractys* o *Tétrada.* En sí mismo constituye un sistema de números, y simboliza los elementos del número, que son a su vez los elementos de todos los seres. En el voto de los pitagóricos (tal vez el voto de secreto que el novicio juraba y del que sólo se conservan los dos primeros versos), se describe al *tetractys* como "sostén y fuente de la siempre fluyente natura". Se le identificaba, pues, con la *harmonia* cósmica, y se le llamaba *cosmos*, "Cielo" y el Todo.

Al tetractys también se le llama Década, porque está compuesto por los primeros cuatro enteros, representados a la manera antigua por guijarros o puntos colocados en la forma de un triángulo equilátero

•
• •
• • •
• • • •

y la suma de estos números es 10. De esta suerte, "representa todas las consonancias", en el sentido de que estos cuatro números son los que aparecen en las razones matemáticas concordantes de la escala musical descubiertas por

---

ción se refiere a "die Annahme einer Weltseele, *als eines besondern, unkörperlich gedachte Wesens*" (la aceptación de un alma del mundo, *como un ser particular e incorpóreamente concebido*). Admite que al mundo se le "comparaba" con una criatura viva que respirase. Su negación de que tal concepción "influyera" sobre el sistema es arbitraria (p. 441).

Pitágoras. A la vez "engloba toda la naturaleza del número" porque todos los pueblos cuentan hasta 10 y después vuelven al 1; todos los demás números se obtienen por repetición de la década. Además, los números componentes simbolizan "los elementos del número". Éstos, nos dice Aristóteles (*Met.*, I, 5) son "el par, que es ilimitado, y el impar, que es limitado (o límite). El Uno (o Mónada) consiste en ambos, en par e impar. El Número procede el Uno y los números son todo el "Cielo".

Autores posteriores han iluminado estas oscuras aseveraciones. La Diada (para comenzar con ella) es par e ilimitada, o sea, es un principio femenino y malo. "En la división de los números —se nos dice—, el par, cuando se le divide en cualquier dirección deja en su interior un espacio o principio receptivo", "un campo vacío, sin amo y sin número, lo que muestra que es defectuoso e imperfecto". De esta suerte la Diada representa el campo femenino receptivo, la matriz vacía del espacio desordenado, lo Ilimitado.

La Triada es su opuesto, el buen principio del Límite, el macho cuya unión con lo limitado genera lo Limitado. Los números 5 (2 + 3) y 6 (2 × 3) son ambos símbolos de este matrimonio entre el par y el impar.

La Mónada es, a una, par e impar, o, dicho en lenguaje mítico, macho y hembra, bisexuado. Contiene así ambos opuestos, los cuales constituyen "los elementos del número" y de ellos procede: un proceso que sigue el mismo esquema de separación de dos contrarios a partir de esa primordial e indiferenciada unidad que ya hemos observado en Anaximandro y en las cosmogonías míticas.

Finalmente tenemos el número 4. Si es factible, en la interpretación del *Tetractys*, la identificación del 4, en cuanto primer número cuadrado, con la Justicia, el paralelismo con Anaximandro ya será completo. En el correspondiente punto de su sistema, se otorgaba toda prominencia a la noción de Justicia, la cual mantenía el equili-

brio de los contrarios separados y exige "la pena de la injusticia de acuerdo con el orden del tiempo".

Tal es el significado de este extraordinario símbolo, que a la vez engloba los elementos del número y de todas las cosas, y, en cuanto "fuente de la siempre fluyente natura", simboliza también la evolución de lo múltiple a partir de lo Uno, esto es, el proceso cosmogónico.

Escasísima es la información que poseemos sobre la más primitiva cosmogonía pitagórica. Pitágoras fue el descubridor de la ciencia matemática, a la cual concebimos como un mundo suprasensible de conceptos relacionados en un sistema infinito de verdades eternas, un mundo intemporal, esto es, en el que ni mutación ni proceso pueden ocurrir, y que permanece impertérrito ante la existencia, evolución o muerte de todo ser sensible. Sin embargo, Pitágoras estaba lejos de aprehender la naturaleza de este nuevo mundo de pensamiento. Para él, los números y sus relaciones no sólo estaban provistos de un halo de propiedades místicas y divinas, sino que también estaban implicados en el mundo sensible, sirviendo de subestructura de la realidad contenida en el mundo y ocupando parte del espacio. De esta suerte, no era aún capaz de distinguir entre un "proceso", puramente lógico tal como la "generación" de la serie de los números y un proceso real, acontecido en el tiempo, tal como la generación del Cielo visible, el cual "es *harmonia* y orden". El proceso cosmogónico resultaba de tal guisa confundido con la generación de los números a partir del Uno, y nos parecerá como una traducción de este proceso, realmente lógico, en términos que ya son físicos. El sistema físico quedará determinado por la manera en que se concibe la generación de los números. Fue en este punto en el que se dividieron los pitagóricos en dos escuelas diferentes. La doctrina mística original del fundador y la doctrina más "científica" de inicios de la quinta centuria emergieron de concepciones del todo contrapuestas de la Mónada. Pero aquí versamos tan sólo sobre el sistema primitivo.

En el antiguo simbolismo del *Tetractys*, la Mónada constituía esa Unidad divina y omniabarcadora que contenía tanto los opuestos que son, de consuno, los elementos del número y de los seres, lo Ilimitado y lo Limitado. La Mónada no era en sí misma un número; era a la vez par e impar, macho y hembra, Limitado e Ilimitado. La evolución sigue el viejo esquema. De una indiferenciada unidad emergen lo dos principios opuestos, y éstos se recombinan para generar entes determinados ("limitados"), a saber, la serie de números y de objetos sensibles que representan o engloban los números. De esta suerte, toda cosa determinada contendrá, al igual que el alma de los órficos, ambos principios: el bueno y el malo, la luz y la tiniebla.

Cómo se constituyó este proceso en lo relativo a la ciencia física es algo que permanece oscuro. Lo Ilimitado era, según toda evidencia, el inmedido campo del espacio, el cual, aunque fuera llamado "el vacío", estaba pleno de "aire", la circumambiental envoltura del cielo limitado, el soplo (*pneuma*) del mundo vivo. Esa es la primigenia "Noche" de los órficos. El principio opuesto del Límite es manifiesto a los sentidos en cuanto luz o fuego. El producto de los dos principios es el cosmos o Cielo. De igual forma que la ilimitada gama de los sonidos se acota por medio de los números consonantes en los intervalos definidos de la escala musical, así también el vacuo ámbito de la oscuridad se señaliza por medio de esos puntos-lindes de la luz celestial, del sol, la luna y los planetas, cuyas órbitas (concebidas aún como anillos materiales) se colocan como intervalos musicales para formar la *harmonia* o escala celeste, que une y coyunda ese orden visible extendido desde la tierra en su centro hasta la superior esfera de las estrellas fijas.

¿Cómo se dio en pensar en ese orden mayestático? En su *Metafísica* (I, 8) Aristóteles nos recuerda que los pitagóricos no distinguían entre un sólido matemático y un cuerpo físico que poseyera cualidades sensibles y fuera capaz de movimiento en el espacio. Si ello es verdad, la tarea de la cosmología –el generar un "Cielo" visible– se reduce a la

tarea de hacer surgir sólidos matemáticos a partir de números. La concepción de los números en cuanto entes ocupantes del espacio viene inmediatamente sugerida por la primitiva práctica de representarlos con puntos (o guijarros) colocados según formas geométricas. De esta manera, se nos hablará de números triangulares, cuadrados y oblongos. En la interpretación geométrica del *Tetractys*, el 1 simboliza el punto, el 2 la línea mínima, consistente en dos puntos, el 3 la primera superficie (un triángulo formado por tres puntos), el 4 el primer sólido (la pirámide, tal como puede ser construida al colocar una piedrecita sobre la base formada por otras tres). En estas y similares maneras, la generación de los sólidos a partir de los "números" puede ser imaginada y se construirán entidades corpóreas de toda forma y tamaño al representar a los números y sus relaciones. Si, como dice Aristóteles, estos cuerpos matemáticos fueron simplemente identificados con los cuerpos que existen y se mueven en el espacio, el derivar los "objetos" del universo visible a partir de los números fue algo derechamente postulado.

La filosofía de los pitagóricos, en contraste con la de los milesios, es una filosofía de la forma en cuanto opuesta a una filosofía de la materia. En el mundo sensible, que es ése al que ahora hemos atracado, el principio del Límite se manifiesta en cuanto Luz o Fuego, y lo Ilimitado en cuanto Aire u Oscuridad. Tales son los equivalentes de lo Caliente y lo Frío de Anaximandro. En la ilimitada foscura de la noche todos los objetos pierden a nuestros ojos sus colores y formas; en la creación cotidianamente renovada de la luz auroral, vuelven a vestir su forma distinta, sus superficies y colores (la misma palabra, *chroia*, era empleada por los pitagóricos con ambos significados). De esta suerte, en el mundo físico, la luz, el vehículo del conocimiento y de la verdad, actúa como un principio limitador, conformando en los cuerpos la vacua oscuridad, limitada por los planos mensurables y distinguida por todas las variedades del color. Un cuerpo es de esta forma un ente limitado en el que

se encuentran dos principios opuestos: lo Ilimitado (la oscuridad, el aire, el "vacío", el espacio) y el Límite, identificado con la superficie coloreada (*eidos, idea, morphe, schema*).

Ulterior información que pareciera relevante para la primitiva cosmogonía pitagórica no la poseemos. Mas no nos es menester nada más. El orden universal, cuya postulación es el oficio propio de la cosmogonía, es para el pitagórico el cosmos armonioso de los cuerpos celestes en su perfección inmutable y divina. Cuando esto se ha deducido de los Números, el pitagórico ya posee un marco de realidad suficiente para proporcionar una representación de las verdades morales y religiosas de las que había partido. Todos esos procesos y transformaciones de los elementos, los fenómenos atmosféricos tan interesantes para la ciencia milesia eran cosa baladí para lo que Pitágoras apellidó filosofía. Los tales pertenecen a la sublunar región de la mutación y el cambio, de la cual el filósofo ahuyentará el ojo de su alma.

VIII. Heráclito

Hasta aquí hemos versado sobre los dos grandes sistemas de la Naturaleza postulados en el siglo VI, el jónico y el itálico, los cuales se enfrentan entre sí con irreconciliable diferencia de inspiración y empaque. Con los albores del siglo V la filosofía comienza a convertirse ya en asunto de disputa. Desde puntos de vista opuestos, Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea en la Magna Grecia ponen en jaque y destruyen los cimientos de la cosmología tanto milesia como pitagórica. La controversia es filosófica antes que científica: queda acotada en el interior de un círculo extraordinariamente pequeño de ideas y se refiere a los más abstractos principios, tales como la posibilidad de derivar un mundo multivario de una unidad primitiva, las concepciones del devenir, del movimiento, de la mutación,

de la armonía de los contrarios. Es muy notable que, a pesar de que los filósofos siguen dogmatizando sobre los detalles de los fenómenos naturales, su interés apunta a los principios últimos. El progreso realizado aquí consiste principalmente en una distinción y definición más clara de conceptos tales como devenir, movimiento, cambio, y todo lo que éstos implican.

Es Heráclito, cuya obra podemos datar en torno al año 500 a. de C., quien abre el debate. Su altivo temperamento no reconoció maestro alguno aparte de la verdad. Era un desdeñoso crítico y opositor de todos sus predecesores. Hablaba como un profeta, con la pretensión de postular no meramente sus propias opiniones, sino la verdad eterna, de acuerdo con la cual habían acontecido todas las cosas. Esta verdad, el *Logos*, se identificaba con ese divino "Pensamiento (*gnome*) que a todos los seres por entre todos los seres guía". Conocer esto es el todo de la sabiduría. A la vez está oculto en la Naturaleza y revelado a los hombres cuyas almas pueden comprender el lenguaje de sus ojos y oídos. Tal saber no puede aprenderse escuchando a los poetas y mitógrafos o a varones como los milesios o Pitágoras, cuya ciencia (*historie*) es tan sólo un "saber sobre muchas cosas". Heráclito describe su propio método con las palabras: "A mí mismo me investigué". Al *Logos* habrá que buscarlo en el propio interior, porque la naturaleza del hombre es un microcosmos y representa la naturaleza de la totalidad. Allí lo hallará el sapiente, como también en cualquier otro sitio. Heráclito era un sapiente; luego, en su propio *logos* reproducía, en la forma críptica de aparentes contradicciones que lealmente reflejan su misteriosa naturaleza, la verdad íntima del mundo.

Un filósofo que sostiene que la verdad habita en su interior no será derechamente un hombre de ciencia. Así la astronomía de Heráclito es reaccionaria e insignificante. Poseía una concepción general del proceso que acaece en la Naturaleza y estimaba que éste era de la más alta importancia. De los detalles se preocupaba poco, pero grande-

mente de unos pocos principios generales. Éstos eran: (1) Todos los seres cambian y fluyen; nada permanece igual; (2) el mundo es un fuego siempre vivo; (3) hay armonía de contrarios. La clave de su pensamiento ha de hallarse en la interpretación y relación de estas proposiciones. Dado que se trata de una personalidad destructiva, el más apto enfoque de sus ideas será la consideración de lo que denuncia y niega antes que de lo que afirma.

Los dos sistemas del siglo VI habían postulado una Unidad primordial: en Anaximandro lo Ilimitado, en Pitágoras la Mónada. Ello representaba un comienzo desde el que emergió el orden universal por medio de ciertas arcanas diferenciaciones: el Uno se trocó en dos, y después en muchos; y, sin embargo, incluso después de este proceso cosmogónico, el Uno siguió siendo uno. De esta suerte el Ilimitado anaximandriano continuó existiendo, fuera del mundo al que envolvía, y también en su interior, como el material del que estaban hechas todas las cosas. Incluso Anaxímenes, aunque simplificase el esquema, aún llamaba al aire "Dios". El tal era inmortal, exento de vejez y muerte y ubicado fuera de la rueda del tiempo y del cambio. Daba nacimiento a las cosas, y, sin embargo, él mismo no perecía con ellas. Era, a la vez, el alma del mundo, el soplo de su vida, el que la "mantenía trabada" y el material inmutable del cuerpo del mundo, variando tan sólo en densidad.

Contra tal concepción se alza la doctrina heraclitana. ¿Cómo pueden la vida y el alma del mutable mundo estar en sí mismas exentas de cambio y mortalidad? No existe ningún ser inmortal, ni fuera ni dentro del mundo. Nunca hubo, ni habrá, una unidad primitiva e indiferenciada, que permanezca igual a sí misma. *Todas* las cosas se mueven y fluyen. Ninguna substancia inmortal podría dar nacimiento a entes mortales. Todo nacimiento es una muerte, y toda muerte un nacimiento. Se sigue de aquí que el mundo, tal como lo conocemos, es único y eterno, sin principio ni fin y que siempre está naciendo y pereciendo. No existe, pues, nada similar a una cosmogonía. "Este

mundo ha sido, es ahora, y por siempre será un Fuego siempre-vivo." Siempre vivo (*aeizoon*); mas no inmortal (*athanaton*). Claro es también que, sea cual sea la relación existente entre este Fuego y los seres individuales, el principio del cambio universal le prohíbe ser esa materia permanente de la que están compuestos aquéllos. De esta forma, el esquema milesio de la cosmogonía, con su estado originario roto por la separación de los poderes opuestos y su doctrina de una inmutable y persistente forma de materia, queda abandonado. El mundo no es, en primer lugar, uno; después, múltiple, y después uno de nuevo. Es, a la vez, uno y múltiple. Lo que se acepta como eterno es el orden universal, y no tanto en cuanto orden como en cuanto proceso.

En su concepción de este proceso que genera los entes individuales, Heráclito se enfrenta otra vez con sus antecesores. La cosmogonía anaximandriana había abocado a la separación de los cuatro elementos a sus regiones asignadas, y había implicado que las recíprocas transgresiones de sus límites por parte de esos elementos, proceso por el que venían al ser todas las cosas, era un acto de "injusticia" que era menester redimir en la confusión final de los elementos y la disolución de todos los entes que se combinaban para producir. Así pues, el recto o justo estado de las cosas sería una condición estática en la que cada elemento se quedaría dentro de los asignados lindes de su provincia. Anaximandro no poseía noción de la armonía de los contrarios. La unión de los poderes opuestos para dar lugar a la vida constituía tan sólo una mezcla casual; lo veía únicamente como obra de la pugna y no, conjuntamente, del amor. El Eros de la primitiva cosmogonía ya ha sido desterrado con toda su imaginería sexual.

Heráclito estimaba que esa aprobación moral de una situación estática constituía una condena del mismo proceso vital que acaecía en el mundo. Si el principio de la justicia, así concebido, hubiera de conservarse inviolado, el universo estaría muerto: sería un preciso modelo de cuatro

formas de materia colocadas en esferas concéntricas, incapaces de generar ningún tipo de vida. Bautizar a ese orden con el vocablo "justicia" es condenar la cíclica sucesión de las estaciones, cada una de las cuales domina en su tiempo y otorga vida, muerte y renacer en infinita revolución. Heráclito justifica así la vida del mundo y ese principio de pugna que es el "padre de todas las cosas". Si la plegaria homérica "¡Ojalá desapareciera la discordia!", fuera oída, todos los seres perecerían. "Común a todos es la guerra, y la lucha *es* la justicia." Así nos quedamos sólo con el proceso climático, en el cual la totalidad de la vida del mundo, o sea, todo lo que llamamos real, está contenido.

La única cosa que Heráclito tiene en común con los milesios es su reconocimiento del proceso climático —"el camino arriba y bajo", como él lo llama— como el proceso significante en la Naturaleza. Se trata, pues, de una transformación perpetua y cíclica de los elementos, los unos en los otros; mas no puede aceptar el supuesto de alguna forma de materia persistente y en verdad inmutable, identificado con alguno de esos poderes contrapuestos. El proceso puede reinterpretarse de forma que ese supuesto se evite. Ninguno de los elementos es "inmortal": "El fuego vive la muerte del aire; el aire, la muerte del fuego; el agua vive la muerte de la tierra; la tierra, la muerte del agua". Lo constante en estas transformaciones no es una substancia persistente, sino las "medidas". "La tierra se troca en mar líquido, y es medida con el mismo patrón (*logos*) que antes de que se convirtiera en tierra." "Todas las cosas están cambiando en Fuego, y el Fuego en todas las cosas, como el oro en mercaderías y éstas en oro": cambia, pues, la substancia; sólo el valor permanece. El principio de la Justicia queda satisfecho por medio de este equilibrio de "medidas que nacen y medidas que se extinguen". Pero el equilibrio oscila: existen un avance y un retroceso, los cuales explican la alternancia de estío e invierno, del día y de la noche. De esta suerte, cada usurpación del terreno del otro, cada "injusticia" venga una agresión anterior, y la

obra de la justicia se cumple así de forma perpetua.

Al proceso del cambio se le describe, no como una condensación y rarefacción mecánica de una materia inalterable, sino en términos de vida y muerte. La transformación de los elementos se ve calcada en el microcosmos por las fases de la vida del alma. El alma, en su camino hacia abajo, se hunde de su fase de vigilia en la que está fogosa ("el alma seca es la más sabia y la mejor"), a través del sueño, en el cual la gana la humedad, hasta dar en la muerte. "Muerte es para las almas el trocarse en agua, y muerte para el agua el cambiarse en tierra; mas de la tierra surge el agua, y del agua el alma." Vemos aquí presentes tres fases de la vida, la cual no se identifica con ninguna de ellas, aunque su culmen y más puro estado sea la fase fogosa. En el macrocosmos existe, pues, una vida divina, contemplada en el fuego en su estado más puro, y apellidada, por tanto, Fuego antes que agua o tierra; mas no se identifica sencillamente con lo que el vulgo llama fuego. Es el Pensamiento, el cual "a todas las cosas por entre todas las cosas guía". El tal "desea y no desea ser llamado con el mismo nombre de Zeus" (*Zen*: vida) –lo desea porque es vida; no lo desea porque la vida es muerte también–. Es la "única cosa sabia": el *Logos* mismo; y es la Justicia. Fue precisamente este complejo de concepciones, tan difícil de captar por una mente moderna como una imagen única, lo que los estoicos valoraron tan altamente en la figura de Heráclito. Para ellos el *Logos* era ese omniabarcador y fogoso aliento del mundo vivo, y, a la vez, el Destino, la Ley, la Razón, la Providencia, Dios. No era, pues, la misma cosa que ese fuego que ardía en el hogar; y tampoco Heráclito lo estimaba así, aunque el fuego ordinario fuese el vehículo que mejor revelaba la naturaleza de esa vida oculta.

Al dualismo moral de los pitagóricos Heráclito se opuso si cabe con vehemencia mayor. Aristóteles nos ha conservado su Tabla de los Contrarios, en la que se distribuyen diez parejas en una columna de males y otra de bienes. El Límite, la Unidad, el Reposo, la Luz figuran entre

los bienes; lo Ilimitado, la Pluralidad, el Movimiento, la Tiniebla, entre los males. Y esta filosofía, como otras, tiende a suponer que lo que ella valora es lo real. Proposiciones de este carácter no tienen validez para un hombre de ciencia: ¿por qué, por ejemplo, tenemos que decir que el movimiento es malo? No encontramos estos juicios en la tradición de los jonios. Son expresión del deseo, explicables tan sólo en virtud de preconcepciones religiosas, tales como la añoranza del alma exiliada que busca su reunión con Dios, en un reposo último ubicado en algún imaginario puerto de luz. Han llegado a nosotros dos sobresalientes fragmentos de Heráclito en los que éste parece satirizar tal ideal de inmutable reposo al servicio de nuestros amos, los dioses. Afirma: "El alma halla solaz en el cambio"; "trabajar para los mismos (amos) y ser gobernado por ellos es algo tedioso". En realidad nada existe que se asemeje al reposo, ni inmortales que no sean asimismo mortales: "Unos viven la muerte de otros y mueren su vida". Profundamente aristocrático, Heráclito despreciaba la idea de que cada uno está dotado de un alma divina e indestructible, de igual valor y con idéntico derecho a la salvación personal: o sea, la base espiritual, de la democracia. Hablaba con desdén de las sectas místicas y del ideal ascético de la purificación, perseguido en el retiro monástico de una vida mundanal en común.

Finalmente, único en esto entre los pensadores griegos, rechazó toda la concepción de la moralidad fundada sobre la idea del "Límite" o moderación, esto es, una ética del tipo de la que los pitagóricos habían elaborado con su doctrina de la *harmonia*. Existe, sí, la armonía de los opuestos; mas no ha de concebirse como imposición de límites fijos que coarten el movimiento natural de la vida. El límite, afirmaban, era bueno; serenaba los turbados movimientos del alma y ponía fin a sus conflictos. En el mundo físico, en cuanto principio de luz, ordenaba el oscuro vacío en forma de una cósmica armonía. La luz era buena; la tiniebla, mala; aquéllos deseaban un universo en el que no

existiese la oscuridad y todo fuera luz; todo estío sin invierno; todo paz sin guerra; todo día sin noche —en una palabra: un mundo mejor. Heráclito les contesta: "Mejor no es que los hombres obtengan todo cuanto ambicionan: es la enfermedad la que hace placentera a la salud; el mal al bien; el hambre a la hartura; el cansancio al reposo". "Dios es el día y la noche, el verano y el invierno, la guerra y la paz, la hartura y el hambre." Así, pues, Heráclito rechaza la idea de que es el Límite lo que impone la armonía; de que el Límite es bueno; y de que, dada cualquier pareja de contrarios, podamos llamar bueno a uno de sus miembros y malo al otro. El mundo consiste de opuestos, ninguno de los cuales puede existir sin el otro. "No entienden que aquello que está en oposición llega a una tregua consigo mismo. Es armonía de tensiones opuestas, cual la del arco y la lira." Son menester entrambas manos para tensar el arco, y su esfuerzo sigue camino opuesto; no se puede decir que un tirón sea bueno y el otro malo. Los contrarios se controlan y se equilibran recíprocamente; cuando uno avanza, el otro gana fuerza para el contraataque. En ese perpetuo conflicto, son los mismos combatientes quienes realizan la justicia. "Uno son el Bien y el Mal." La Naturaleza, o Dios, nada sabe de preferencias y criterios humanos. "Para Dios todos los seres son bellos, rectos y justos; pero los hombres sostienen que unos son buenos y otros malos." No pretende Heráclito que en Dios la oposición inherente en el mundo quede finalmente reconciliada: ésa es precisamente la opinión religiosa que combate. Si la oposición desapareciera, cesaría la vida del mundo. Su concepción de la "armonía" es, pues, del todo diferente de la de los pitagóricos, y resulta letal para la filosofía del cosmos que postulaban aquéllos.

De esta manera, Heráclito destruye todos los sistemas de cosmología existentes. Lo que acepta es el mundo cambiante tal como lo conocemos, con sus procesos vitales, identificados con la incesante lucha entre los poderes opuestos, que giran por siempre en la rueda del tiempo y

de la mutación. Allende el tiempo no existe eternidad; ni seres inmortales sobre y por encima de este mundo perpetuamente vivo y perpetuamente agonizante.

En Heráclito, como en algunos otros grandes pensadores, el historiador queda perplejo y atónito al toparse, en la parte central de su pensamiento, con lo que a primera vista semeja anticipación de las más modernas postulaciones sobre la realidad física, alcanzada, por intuición, de un salto que obvia todo ese doloroso proceso de observación, de hipótesis y de experimentación que es necesario para conducir a la ciencia a una visión similar. Esta apariencia es en parte ilusoria: la senda del progreso científico no es circular, sino que se asemeja más a una espiral. Por otro lado, la intuición desempeña en los modernos descubrimientos un papel de mayor calibre que no lo que parece en la prueba razonada de sus resultados; y pudiera ser que el físico de hoy estuviera, cual Heráclito, últimamente empeñado, a veces, en "investigar dentro de sí mismo". No sorprenda, pues, que lo que éste halle se asemeje al *logos*. En todo caso, nada puede empañar nuestra admiración ante la audacia de Heráclito al marginar esa apariencia de estabilidad y reposo y adivinar más allá el incesante flujo de la vida misma.

IX. Parménides

Las críticas de Heráclito no parecieron surtir mucho efecto en sus contemporáneos. Su influencia se detecta más bien en la época de los sofistas, en Platón y en los estoicos. A su coetáneo Parménides fue a quien cupo esbozar un desafío que fue imposible arrinconar. El fundador de la escuela eleática se educó en la tradición pitagórica. Aceptaba, por tanto, las premisas de que el Límite, la Unidad y el Reposo son buenos, y, en consecuencia, atributos de lo real. Mas, con una lógica que parecía irrebatible, expuso la contradicción latente en el pitagorismo del siglo VI, el

cual había intentado combinar estas premisas monistas con un sistema dualista de la Naturaleza. Si lo real es en verdad uno, la Naturaleza no puede ser un campo de batalla para dos poderes opuestos, el bien y el mal, la luz y la tiniebla —y que sean ambos igualmente reales. Si el Uno está en reposo, inmóvil, inmutable, no puede después volverse dos y a continuación ser múltiple; siempre tendrá que ser uno. La pluralidad, el devenir, el movimiento, el cambio, y el tiempo mismo tienen que ser, en algún sentido, irreales. Es menester escoger entre el monismo y el dualismo.

La opción operada por Parménides no es la de un hombre de ciencia, dispuesto a aceptar y explicar los hechos evidentes que ofreciera el mundo natural. Su preferencia por la unidad, el reposo, la limitación, sólo puede, en última instancia, ser explicada por criterios de valor; y por la realidad consiguiente atribuida a estas concepciones en cuanto atributos divinos. La unidad de la Deidad ya había sido postulada por Jenófanes de Colofón, cuyo nacimiento podemos datar en el segundo cuarto del siglo VI. Atacó, como autor satírico, tanto el movimiento religioso representado por Pitágoras cuanto el antropomorfismo tradicional de la teología homérica. En un plano positivo, afirmó la existencia de "un Dios, mayor que cualquier hombre o dios, no semejante a los mortales ni en forma ni en espíritu, el cual rige a todos los seres sin esfuerzo alguno con el pensamiento de su mente, y siempre mora en un mismo lugar, absolutamente inamovible". Antes que prescindir de estos atributos y de lo que parecía su plena consecuencia lógica, Parménides está dispuesto a desafiar todo el sentido común. De aquí que sea en la escuela eleática donde primero aparece esa desconfianza de los sentidos, que tan inmensa importancia cobrará en el pensamiento posterior. Tal doctrina estaba en verdad latente en la ultramondaneidad del tipo de religión de los pitagóricos, en la condena del cuerpo como una prisión oscura que le hurtaba al alma la luz de la verdad. Al igual que los apetitos, a los sentidos se les estimaba como algo corpóreo e insepa-

rablemente vinculado al placer, del que sospecha y al que denuncia la religión de los ascetas. Sin embargo, la conclusión filosófica de que los sentidos son falsos testigos de la realidad externa que pretenden mostrarnos, esa conclusión, decimos, era nueva. La tal estaba destinada a llevar ulteriormente a la Academia hasta el escepticismo. Así el primer progenitor del escepticismo no fue la ciencia, sino la religión.

La obra de Parménides representa una mezcla, rara de encontrar, entre la profecía y la lógica. Siguiendo la tradición apocalíptica, compuso su problema en la forma de una revelación que una diosa le brindaba sólo a él. Como el Orfeo o el Pitágoras de la leyenda, como el iniciado en los misterios, Parménides visitó el mundo de lo no visto. Mas, si sus premisas son dogmáticas, él es asimismo el primer filósofo que discute; la misma divinidad que le instruye le aconseja que "juzgue, usando su razonamiento, la disputadísima prueba" que le está revelando. Esa prueba se contiene, en la primera de las dos partes en las que se divide el poema, el Camino de la Verdad. Se trata de una deducción de la naturaleza de la realidad a partir de ciertas premisas propugnadas como finalmente ciertas. La conclusión es que el mundo sensible, habida cuenta de que muestra pluralidad y cambio, los cuales son incompatibles con esa naturaleza, no puede ser del todo real. A pesar de esa conclusión, la segunda parte, que podemos llamar el Camino de la Apariencia (*doxa*) contiene una cosmología de acuerdo con criterios tradicionalmente dualistas. Aquí el método de la argumentación lógica se abandona y la cosmogonía y la antropogonía se narran a la vetusta manera dogmática. Qué pretendía Parménides al postular una cosmología en apariencia basada en principios que había rechazado en la primera parte, es una cuestión que tendremos que posponer hasta que hayamos examinado el Camino de la Verdad.

La admonición contra los sentidos nos la brinda el poema. La diosa le dice a Parménides que ha de aprender

los dos "caminos de investigación" —tanto "el inconmovible corazón de la redonda verdad" como "lo que a los mortales les parece, en donde no hay verdadera creencia". De ese segundo camino habrá de apartar su pensamiento. "Que ninguna costumbre que posea experiencia de muchas cosas te fuerce a lo largo de ese camino, ni a prestar ojos a lo que vaga sin tino, ni oídos a lo lleno de murmurante sonido, ni lengua; antes bien, juzga mediante tu razonamiento la disputadísima prueba que yo voy a ofrecerte."

Las premisas de la argumentación que sigue en la Parte I son las siguientes: (1) Lo que es, es, y no puede *no* ser; lo que no es, no es, y no puede ser. (2) Lo que es puede ser pensado o conocido, y formulado o nombrado con propiedad; lo que no es, no puede ser ninguna de estas cosas. La segunda proposición parece cubrir un número de significados que Parménides no distinguía. Es menester que el pensamiento posea un objeto, y ese objeto ha de ser algo que es; no puede ser nada. Sólo lo que puede pensarse puede ser, y *vice versa*: lo real debe coincidir con lo concebible, con lo lógicamente coherente. Lo real es el único objeto de verdaderas proposiciones, la única cosa que, empleando la terminología parmenidiana, puede ser "nombrada con propiedad". Dos predicados opuestos no pueden ser a una verdaderos nombres de lo real; uno de ellos será un nombre falso, un nombre de nada.

De la primera premisa, o del axioma de que "lo que es", o lo real, es uno, Parménides deduce la imposibilidad, no únicamente del absoluto devenir a partir de la nada —ése era dominio común de todos los filósofos—, sino de todo tipo de cambio o movimiento. Esto se sigue en lógica si entendemos la premisa en el sentido de que signifique: lo que no es *ahora* no puede ser *después*. Concluye de aquí que lo real no puede ni devenir ni perecer, ni cambiar ni moverse. Es infinito en el tiempo, aunque no en el espacio, puesto que no es ilimitado, sino que constituye una totalidad perfecta y "en volumen como una esfera bien redon-

deada". En su interior es algo continuo (no existe aquí el vacío pitagórico) y homogéneo, puesto que su unidad excluye toda distinción de partes.

Esta deducción lógica invalida todos los sistemas anteriores. Tanto milesios como pitagóricos habían creído en una cosmogonía —un inexplicable devenir de multitud de seres a partir de uno solo, por medio de un movimiento o proceso que principió, sin razón alguna atribuible, en algún momento del tiempo. Los pitagóricos enseñaban la existencia de un vacío ("lo que no es") y un dualismo de dos poderes reales, la luz y la tiniebla. Heráclito, aquel enemigo público número uno, había negado la existencia de todo ser estable, y había disfrutado atribuyendo nombres contrarios a la realidad. Todo, ya desde el inicio, había caído en desesperanzado error.

Algunos estudiosos modernos sostienen que lo que intentaba Parménides era la descripción, haciendo uso del lenguaje tan extraordinariamente inadecuado que tenía a su disposición, de un ser inmaterial. Mas la linde entre mente y materia no estaba trazada entonces donde Cartesio la trazaría después. La substancia pensante era universalmente concebida como algo extenso en el espacio, y por lo general consistente en la forma corpórea más rala o fina. Por otra parte, es asimismo un error hacer hincapié en las propiedades "materiales", cual si esta substancia fuera meramente lo que nosotros llamaríamos un "cuerpo". Como el aire divino de Anaxímenes, y el fuego divino de Heráclito, el Ser único de Parménides rebasa las categorías del pensamiento moderno.

En la primera parte del poema, la diosa le denuncia dos caminos de error, que parecen ser la filosofía de Heráclito y la creencia falsa, común a todos los hombres, de que el devenir es posible —que "lo que no es (en su tiempo) puede llegar a ser (en otro tiempo)". En la segunda parte, le conmina a Parménides a que "aprenda lo que les parece a los mortales, oyendo la fábrica engañosa de mis palabras". Le explica entonces las causas del error humano. "Los morta-

les han decidido dar nombre a dos formas, una de las cuales no debe mentarse." Estas formas son el fuego o la luz, y la oscuridad, "una forma densa y pesada". Todos los nombres que se atribuyen a esta última son falsos y puramente convencionales; son nombres de "lo que no es". Los mortales creen que son ciertos porque están engañados por los sentidos, en vez de seguir a la razón. Nuestro lenguaje convencional sigue los sentidos, los cuales parecen mostrarnos un mundo compuesto de contrarios, de luz y tiniebla, de caliente y frío, y demás. Pero si la luz es real, la tiniebla habrá de ser irreal: un nombre que nada designa, pues nada hay al lado de lo real. Este error último es algo que comparten las creencias populares y la totalidad de los sistemas filosóficos.

Sin embargo, la diosa procede a formular una cosmogonía que comienza con la aceptación de esta falsa apariencia. El sistema tiene sus rasgos particulares, y no contamos con razones para dudar de que no se deba a la propia construcción de Parménides. La cuestión sobre sus motivos para postularlo ha sido objeto de amplio debate. Aristóteles opinaba que, aunque su lógica le compelía a Parménides a concluir que nada existía aparte de un único Ser, "se veía obligado a pactar con las apariencias" y a admitir una pluralidad de cosas de acuerdo con los sentidos. Es difícil que el filósofo que funda una escuela disidente deje a sus discípulos indefensos ante la obvia crítica de que el mundo no presenta el aspecto de un inmutable *plenum* de materia homogénea y uniformemente distribuida. Ese filósofo les brindará alguna explicación de las "apariencias" que, aunque viciada como cualquier otra por falsos supuestos, sea al menos mejor que las alternativas al uso.[4]

4. Otras aseveraciones expuestas en la segunda parte del poema de Parménides son las siguientes: (1) que éste contiene "la visión del mundo que resultaría de la opinión general" (Zeller) —mas el sistema no es, como se ha visto, ninguna de esas visiones que efectivamente se han dado; (2) que la cosmología es un sistema pitagórico al que Parménides estaba renunciando. Ciertamente que aquélla sigue directrices pitagóricas en las

Los detalles de ese sistema podemos pasarlos por alto ahora. La importancia de Parménides está en su avance en dirección a esa dicotomía entre el mundo sensible y el mundo inteligible que ya parece clara en el platonismo. Alguna distinción de esta índole estaba presente en el pensamiento primitivo, el cual observa una diferencia entre seres ordinarios y tangibles y seres que pueden ser vistos mas no tocados: reflejos, imágenes oníricas, vapores, espíritus, fantasmas —y que oscila ya entre considerar a esos seres intangibles como desprovistos de materia, menos reales que los objetos tangibles, o bien poseedores de un poder sobrenatural y, por esa razón, más reales. En la filosofía griega los caminos que aquí se bifurcan lo hacen más decididamente incluso. La tradición jónica se encamina hacia el materialismo, postulando al cuerpo como más real que la mente o el alma, y concluye en el atomismo, en el cual todo lo real está ya reducido a lo tangible. La tradición itálica de los místicos sigue el opuesto camino, fiel a la estimación religiosa del alma en cuanto algo más valioso y real que el cuerpo. Tiende, pues, hacia el idealismo que sostiene que los objetos suprasensibles del pensamiento son más reales que el cuerpo y que los objetos de los sentidos corpóreos. Esta tendencia se vio favorecida por la fijación pitagórica en el mundo de las matemáticas. Parménides da el siguiente paso. Su Ser único se ha separado del mundo sensible, a cuyas apariencias rechaza dar apoyo. El tal es objeto del pensamiento, no del sentido, si bien estos dos modos de consciencia no estén aún distinguidos con claridad. Aquél no es algo tangible o propiamente "corpóreo", aunque se extienda en el espacio. Parejamente, un fantasma, aunque extenso e incluso visible, es "incorpóreo",

que Parménides había sido formado; mas es difícil creer que de un número de sistemas erróneos fuera a seleccionar precisamente la opinión de algunos pitagóricos y otorgar a ésta el apelativo de "las creencias de los mortales", dejando a sus discípulos completamente horros de una explicación del mundo sensorial.

puesto que es intangible. La única cosa a la que Parménides llama una "densa y grave forma" es la Noche: un nombre falso para algo que no es. Parménides es de esta forma el antecesor del idealismo, y por esa razón Platón habla de él con mayor respeto que el mostrado para cualquier otro de sus predecesores.

X. Empédocles

La lógica de Parménides arruinaba todo sistema físico y de hecho negaba *a priori* toda posible cosmogonía. La ciencia de la Naturaleza, tal como se concebía entonces, no podía avanzar ni un paso hasta que no se le hallase alguna forma de respuesta, y los demás sistemas presocráticos se las ingeniaron para restaurar al mundo real la pluralidad y el movimiento. De esa manera prosiguió esta arrogante discusión acerca de los primeros principios. En defensa del pluralismo se propugnaron tres soluciones. La pura tradición de los jónicos encontró, en la era de Pericles, un portavoz en Anaxágoras, típico hombre de ciencia que en grandeza sólo era comparable a Anaximandro. El ala científica de la escuela pitagórica modificó la doctrina de los números en una forma incipiente de atomismo, que conduciría luego al atomismo maduro de Leucipo y Demócrito. Entre las dos tradiciones Empédocles encontró un compromiso. Reconstruyó el sistema de Anaximandro de tal manera que, primero, pudiera encajar en él las proposiciones que Parménides parecía haber sentado, y, segundo, proporcionarse un esquema sobre el devenir y perecer del mundo que estuviese en conformidad con la transmigración y todo lo que ésta implica. Las complicaciones presentes en el sistema empedocleano y ausentes en el de Anaxágoras son asignables a este último motivo.

Nacido en la ciudad siciliana de Acagras, probablemente en la primera década del siglo v, Empédocles desempeñó allí un importante papel en la revolución demo-

crática. Como compañero maduro de Gorgias, fue llamado por Aristóteles el fundador de la retórica. Ejerció una notable influencia en la teoría de la escuela médica occidental; él es uno de los dos filósofos que aparecen mencionados en los escritos atribuidos a Hipócrates. Añádase a ello que era uno de esos poetas de quien Lucrecio dice que "con divina inspiración brindaron, desde el santuario sacratísimo del pensamiento, oráculos de santidad mayor y razón más segura que cualquiera de las voces de la sacerdotisa de Pitos" —palabras que cuadran perfectamente bien con el estilo oracular y el empaque del verso de Empédocles. Los dos poemas cuyos fragmentos sobreviven, *Sobre la Naturaleza* y *Las Purificaciones*, contenían respectivamente su sistema físico y su visión religiosa del destino espiritual del alma.

La cosmología, aún presentada en la tradicional forma apocalíptica, puede entenderse mejor si hacemos uso de un tratamiento analítico. Empédocles rechaza la indiscriminada condena parmenidiana de los sentidos; no hemos de desconfiar de órganos que proporcionan una "entrada para el entendimiento". Una teoría de la Naturaleza coherente con las apariencias de los sentidos es posible —sobre todo lo es un conflicto real de los poderes opuestos—, incluso aunque se acepten algunas de las conclusiones postuladas por Parménides. La teoría que se ofrece es, pues, una remodelación del sistema anaximandriano de una unidad indistinta, parte de la cual permaneció en su estado original envolviendo al mundo, mientras que otra parte fue diferenciada mediante la separación de los poderes opuestos a partir de aquella fusión inicial. Este proceso dio lugar al orden del mundo, en el cual las cuatro formas elementales ocupaban sus regiones concéntricas. De esta suerte una ordenada multitud surgió de la unidad. Contra esto, Parménides había argüido que ese uno real tiene que ser siempre uno, perfecto y en reposo. Todo devenir, cambio y movimiento, y toda pluralidad quedan descalificadas por el principio de que "lo que no es (en un momento) no puede

ser (en otro)" y "lo que es uno no puede ser (o devenir) no uno (muchos)". Dirigido contra la ilimitada materia de Anaximandro, este argumento implica que si aquélla en realidad es una, o sea, un *continuum* homogéneo carente de distinciones internas, no existe entonces razón para que en un momento dado del tiempo dejara de serlo, ni razón para que cualidades opuestas comenzaran a desgajarse de él, ni para que una de sus partes se hiciera más densa y la otra más rala o sutil. Un movimiento *eterno* no explica en qué modo el mundo pudo "surgir antes en vez de después" (Parménides, 8, 9). El argumento es irrebatible, si al ilimitado Uno le conferimos la perfecta homogeneidad postulada por Parmémides; mas no si se trata de una mezcla de varios elementos eternamente distintos. Aquí Empédocles advirtió una posible solución. De ese modo comienza aceptando dos doctrinas parmenidianas: la negación del vacío (o sea, de una nada existente) y la negación del "devenir y perecer" con su corolario de que "lo que es uno puede convertirse en múltiple". Si los poderes opuestos, lo Caliente, lo Frío, lo Húmedo y lo Seco, surgieron de la Unidad, eso implicará que previamente moraban en ella: "surgir" significa entonces únicamente separarse y no que lo que antes no existía llegue ahora a existir. Los cuatro poderes, siempre concebidos antes como entidades que no como "cualidades" (vocablo ulterior) constituyen "elementos" últimos e inmutables en el sentido estricto, y el término que Empédocles les asigna es el de "raíces". Los tales están originariamente mezclados en una sola masa; se separan de ella y se recombinan para formar, en infinita variedad de compuestos, todas las formas individuales. Esta simple corrección, que apenas si es más que una sencilla clarificación de la confusión presente en el pensamiento de Anaximandro, rescata el esquema de los milesios, hasta ese estadio, de la crítica eleática. Y es por ese curioso sendero por donde la filosofía alcanza la concepción fundamental de la moderna química. En otro aspecto Empédocles también modifica el "Ilimitado" de los milesios: la to-

talidad de lo real está contenida en una esfera limitada, sin que parte alguna de esa mezcla originaria se quede fuera.

Queda aún el problema del movimiento. ¿Cómo pudo aquella primigenia mezcla quebrarse, y distribuirse los elementos en sus regiones asignadas? El proceso cosmogónico tenía que ser recompuesto. Parménides había hablado como si el movimiento implicara un "devenir" y, en consecuencia, había negado el movimiento mismo: "Es inamovible... *porque* devenir y perecer se han separado" (Parménides 8, 26). Empédocles advirtió que sus elementos sí podían moverse sin que ello supusiera devenir o perecer, o implicara alguna forma de vacío, si efectivamente una parte de la mezcla se veía siempre sustituida por otra. Así pues, supuestos determinados seres que se muevan, no hay objeciones lógicas que sea posible esgrimir contra el movimiento mismo. Mas el tal necesita una causa que haga quebrarse esa mezcla primordial.

Empédocles nos proporciona dos substancias vivientes y automotoras que fluyen por los elementos y dirigen sus movimientos. Las tales son llamadas el Amor y la Discordia. No son, por demás, invenciones nuevas. Representan las dos fuerzas o tensiones opuestas de la armonía de los contrarios, tal como las concebía Heráclito. Entre los seres opuestos tales como las parejas elementales, lo Caliente y lo Frío, lo Húmedo y lo Seco, existe repulsión, odio o discordia que los hacen separarse, y, a la vez, atracción recíproca, un principio de amor y unión, que los conjunta. Los dos principios en sí mismos se oponen: el Amor es bueno, la Discordia mala. El dualismo pitagórico reemerge aquí en forma más explícita. Los principios bueno y malo, en guerra en el mundo y en el alma, se reconocen como dos factores distintos e irreductibles en la composición del universo.

Los rasgos míticos del principio combinador, del Eros de Hesíodo y de los órficos, que reunía los separados progenitores Cielo y Tierra, había sido suprimido por Anaximandro, aunque éste retenía el simbolismo de la guerra y

la agresión; ahora, en el poeta-filósofo, tanto el Amor como la Discordia reaparecen en una forma cuasicientífica. Al Amor, la fuerza cósmica, no sólo se le llama Afrodita, sino que implícitamente se le identifica con el poder de atracción "implantado en los miembros mortales y por medio del cual tienen pensamientos de amor y obran los trabajos de la unión". El poder contrario es Ares, la "Guerra" o la lucha de los opuestos que Heráclito había apellidado "padre de todas las cosas". Más tarde, esos mismos dos poderes, Venus y Marte, se reafirman a sí mismos en un sistema que ya no deja lugar para su presencia: nos referimos al árido atomismo de Lucrecio. En Empédocles el Amor y la Discordia pertenecen de consuno al mundo de la imaginería mítica y al mundo de los conceptos científicos. Afrodita y Ares son substancias vivas y dotadas de movimiento, que existen en el espacio y que transitan a través de las otras cuatro substancias bautizadas "raíces", de las que difieren únicamente en que son suprasensibles: o sea, substancias anímicas antes que corpóreas. Las tales están sujetas a la vetusta ley de la *enantiodromia*: cada una prevalece por turno y por turno cede su puesto a las demás. De esta suerte la vida originariamente inherente a aquella materia del mundo de la que hablaban los milesios se desvincula de ella y se deposita en substancias distintas que actúan, por así decirlo, como fuerzas fluidas. De igual manera, los elementos corpóreos se van comprimiendo hasta su degradación final en cuanto "materia" muerta, inerte.

Se clarifican y redondean así los diferentes factores del esquema de los milesios, y habríamos de esperar que, compelidos por la Discordia, esos elementos presentes en la mezcla originaria no se separaran de sus puestos asignados, y completaran en consecuencia el orden del mundo. En realidad es esto lo que sucede; mas es en este punto en donde sobreviene la complicación atribuible a la preocupación de Empédocles por la doctrina de la transmigración. La historia de la vida del mundo corre paralela a la historia espiritual de la humanidad y del alma individual

descrita en las *Purificaciones*. Una comparación de las dos, estadio por estadio, mostrará que el esquema religioso proporciona la pauta para el físico; pues sus rasgos comunes son únicamente explicables en base a preconcepciones teológicas. El tema de las *Purificaciones* es el de la caída del hombre y del alma individual desde un bienaventurado estado de fraternidad a uno de pecado e infortunio, y la purificación mediante la que el paraíso puede reconquistarse. Esa doctrina, órfica en sus características, ya había sido bosquejada por Píndaro en su segunda Oda Olímpica compuesta para Terón, el tirano de Acagras, en el 476 a. de C., cuando Empédocles aún era un mancebo.

(1) En aquel originario estado de inocencia, Afrodita era señora de un reino indiviso. Nada sabía aquella edad de oro de guerra o derramamiento de sangre, de los sacrificios de animales o de usos carniceros. "Todas las creaturas, brutos y aves, eran dóciles y mansas ante el hombre, y ardía la llama de la hermandad." En lenguaje de inmarcesible exaltación se describe a la Deidad como algo situado allende el alcance de nuestros ojos, o el toque de nuestras manos, y carente además de partes corpóreas. "Es una Mente, divina e inefable, y eso sólo, relampagueante con fugaces pensamientos de uno a otro lado del orden del mundo" (frag. 134). La ley que prohíbe el derramamiento de sangre "extiéndese por doquiera, a través del aire prepotente y de la infinita luz" (frag. 136).

Pues bien, el estado de nuestro universo con anterioridad a la evolución del mundo es el correlato físico del estado moral arriba descrito. La "Esfera" consistía en una completa mezcla de elementos corporales, interpenetrados y unidos por el Amor. A la Discordia se la excluía de esa masa, de la cual formaba tan sólo la envoltura. "Ni desacuerdo ni impudente discordia moraba en sus miembros" (frag. 27 a). Haciendo uso de prácticamente análogas palabras a las empleadas para referirse a Dios, a la Esfera se la describe como "carente de pies o brazos, o rodillas, u órganos de la generación", "gozándose en su encirculada so-

ledad" (frag. 29, 27).

(2) La caída del hombre fue ocasionada por una violación de esa ley universal de la fraternidad, mediante el derramamiento de sangre, la matanza de animales y el consumo de su carne. Observa Sexto: "Pitágoras, Empédocles y todos los itálicos afirman que existe un vínculo de fraternidad que a todos nos une, no sólo entre nosotros y con los dioses, sino también con las bestias desprovistas de razón... Dice Empédocles: "¿Cuándo cesará vuestra malhadada carnicería? ¿No os percatáis de que en vuestra ferocidad os estáis devorando los unos a los otros?" "¡Que el luctuoso día de morir me lleve antes de concebir siquiera el monstruoso pensamiento de devorar algo con mis labios!" "Para el creyente en la transmigración todo consumo de carne no es sino canibalismo. La penitencia de este pecado es el exilio del alma, que cae en la rueda de los nacimientos. El espíritu culpable vaga durante un año de "tres miríadas de estaciones" a través de un ciclo de reencarnaciones en las que adquirirá las formas del humano, el bruto y la planta.

Físicamente, la caída del universo desde tal estado de completa unión animada por el Amor, está originada por la incursión de la Discordia, que principia a inundar la Esfera y a quebrarla al separar los elementos, semejante con semejante. Comienza aquí un período en la formación del universo, período al cual pertenece nuestro mundo –o, por mejor decir, medio período, puesto que constituye tan sólo la mitad de ese gran año del mundo, la rueda del tiempo. La Discordia le va ganando ahora terreno al Amor; nuestro mundo pasa de su óptima edad a su pésimo estado, al imperio de la Discordia. En esta postrera etapa, en el opuesto polo del círculo, los cuatro elementos, que mientras tanto se habían combinado con las substancias motoras para formar todos los seres individuales como compuestos transitorios, se separarán por completo en sus esferas concéntricas. El Amor será expulsado de este mundo, que ahora enseñoreará la Discordia. Tal es, ha de

notarse, ese estado que Anaximandro consideraba "justo" —o sea, que cada uno de los elementos ocupe su zona asignada y no invada la provincia del otro. Mas, como Heráclito observó, el tal es un estado de muerte; en él no puede existir ningún ser individual.

(3) El nomadismo del alma desterrada concluye cuando ésta se purifica y retorna a Dios. De acuerdo con sus obras en cada encarnación, asciende o desciende en la escala de la vida. "En lo postrero aparecen entre los hombres mortales como videntes, vates, médicos o caudillos de hombres (a éstos pertenecía Empédocles), para después ascender, como dioses plenos de honores, a compartir el hogar de los demás inmortales, francos de cuitas humanas, libres del destino y de todo mal" (frag. 146, 147). Empédocles había alcanzado ese umbral de la divinidad: "Veis en mí a un dios inmortal, ya no más a un hombre" (frag. 112).

A ese regreso del alma corresponde, en el sistema físico, el segundo medio período, en el cual, mediante un proceso contrario, el Amor reconquista el terreno que le había hurtado la Discordia y se forma así otro mundo que concluirá en el reino del Amor y en la perfecta unidad de la Esfera. Entonces comenzará otra vez el ciclo, en perpetua repetición de la "doble lección": en un tiempo el Uno surgió de lo múltiple para ser uno; en otro se divide para ser múltiple a partir del Uno".

A pesar de la peculiar elaboración de la llamada doble lección, manifiestamente modelada sobre el destino del alma en la rueda de los nacimientos, la crítica moderna sostiene casi con plena unanimidad que su sistema de la Naturaleza excluye la posibilidad de la supravivencia del alma tras la disolución del cuerpo. Nos es preciso explicar esta contradicción asignando uno u otro de los dos poemas al tiempo de la vejez del filósofo, o suponiendo que pasó por alto una incongruencia en un punto crucial de su interés, y que jamás aunó en su mente sus ideas científicas y sus concepciones religiosas. Estas suposiciones de compromiso pueden evitarse mediante el estudio de lo que Empédocles

nos dice en el segundo capítulo de su cosmogonía: la formación de los entes mortales individuales.

Al igual que en el vetusto esquema de los milesios, el origen de los seres vivos se retrotrae al "proceso climático", si bien éste no es ya una transformación, sino una mezcla de elementos eternamente distintos. Los vegetales surgieron de la tierra (antes que los animales), en la cual el fuego estaba contenido empujando hacia arriba, para buscar a su semejante, y se combinó con la húmeda tierra que empujaba hacia abajo. Las bestias surgieron de la tierra de acuerdo con idéntico proceso, en formas desdibujadas que contenían partes de humedad y de calor. En nuestro mundo, en el cual la Discordia está ganando terreno, éstas se desarrollan por diferenciación. En el semiperíodo opuesto, en el que Amor va tomando la delantera, las partes de los animales irán surgiendo por separado, para combinarse unas veces en monstruosas formas abortivas y otras en cuerpos aptos para sobrevivir. Los tejidos orgánicos que los componen —sangre, carne, huesos y nervios— están compuestos por varios elementos unidos en proporciones definidas (razones numéricas, *logoi*), que es posible expresar en números. De esta suerte la fórmula del hueso es de dos partes de agua, dos partes de tierra, cuatro partes de fuego, "conjuntadas por el cemento de la *Harmonia*" (i.e. el Amor). De primaria importancia es la sangre, la cual constituye el vehículo de la consciencia. En cuanto cuerpo físico, ésta contiene los cuatro elementos en aproximadamente las mismas proporciones (frag. 98); mas, en cuanto substancia consciente, también contiene porciones de Amor y de Discordia, puesto que, basados en el principio de que lo semejante percibe a lo semejante, "mediante la tierra vemos la Tierra; mediante el agua, el Agua; mediante el aire, el Aire esplendoroso; mediante el fuego, el Fuego destructor; y *mediante el Amor vemos el Amor y mediante la Discordia, la malhadada Discordia*" (frag. 109). La muerte consiste en la disolución de estos cuatro elementos corporales. Si la creatura viva consiste tan sólo en esos ele-

mentos, no será posible que alma alguna sobreviva. Mas ¿qué sucede con las partes de Amor y Discordia?

Ya hemos hecho notar que esas dos entidades o fuerzas vivas, Amor y Discordia, moran en ese impreciso límite en el cual lo sensible se mezcla con lo suprasensible, el concepto físico con la imagen mítica. Y es precisamente aquí en donde encontramos nociones que de cierto son confusas y que a nuestros ojos parecerán incongruentes. Tal le parecieron a Aristóteles, quien no podía decidir si Empédocles pretendía identificar el alma con la "proporción de la mezcla" de los elementos corpóreos, y esto a su vez con el Amor, o sea, el "cemento de la *Harmonia*". Habida cuenta de que Filolao consideraba el alma misma como una *harmonia* —o sea, un sistema de números reguladores de una "mezcla"— no existe mayor dificultad en suponer el mismo complejo de Ideas en Empédocles, que fue quien le influyó. Filolao, además, no era consciente de ninguna dificultad al combinar esta concepción con la de la supravivencia y la transmigración. Factible es, mediante un esfuerzo de nuestra imaginación, figurarnos el alma como una porción del Amor, contaminada, en su impuro estado corpóreo, con una parte de Discordia, e identificarla así con la proporción numérica, *ratio* o *harmonia* entre los elementos, considerada como un principio organizador capaz de transitar de uno a otro compuesto y de mantenerlos a todos ensamblados. Para una mente que aún no ha arribado al estado en que la concepción de algo plenamente "inmaterial" es ya factible, tal *logos* puede presentarse como una substancia extremadamente sutil o fuerza fluida, invasora de los elementos corpóreos. Puesto que el Amor y la Discordia son indestructibles, el compuesto de entrambos, esto es, el alma, puede sobrevivir la disolución del cuerpo, retener su identidad y trasladarse a otro compuesto corporal. Perdería así su existencia separada cuando el Amor, en ella, hubiera sido purificado de la mácula de la Discordia y se hubiera mezclado con las otras porciones del Amor en la unidad de la esfera. Tal es la tras-

cripción física de la reunión espiritual del alma con Dios.

Para un espíritu moderno la confusión e incoherencia de tan compleja imagen es tan patente que sólo mediante un poderoso esfuerzo somos capaces de coordinar ambos componentes. Cuando los conceptos se hacen ya claros y distintos en el progreso de la reflexión, ya deja de ser posible concebir una proporción como si fuera substancia extensa; pasa ya de forma irrevocable a la categoría de la relación. Mas adscribir a Empédocles tal confusión de ideas no es lo mismo que acusarle de esa clase de incongruencia que implica el hecho de mantener de forma simultánea dos proposiciones explícitas e incompatibles, cuales son que el alma sobrevive a la muerte corporal y que el mundo natural no contiene alma alguna que pueda sobrevivir. Lo que aquí negamos es que Empédocles enseñara claramente una de esas proposiciones en su poema sobre la *Naturaleza*, y la otra en las *Purificaciones.*

XI. Anaxágoras

Anaxágoras de Clezomene, nacido en torno al 500 a. de C., era algunos años más viejo que Empédocles, pero su obra data de más tarde. Es fama que vivió en Atenas por un período de unos treinta años (480-450 a. de C.?). Entonces, de resultas de una persecución que fue parte del proceso desencadenado contra su "discípulo" Pericles, y cuyo motivo ostensible lo constituía su opinión de que los cuerpos celestes nada eran sino incandescentes rocas, se retiró a Lampsaco, la colonia milesia, y allí se convirtió en cabeza de una escuela que prolongó la filosofía de Anaxímenes, su afamado maestro.[5] A lo largo de toda su vida representó en Jonia la tradición científica y adquirió nombradía por su descubrimiento de las verdaderas causas de los eclipses de sol y de luna.

5. Para estas fechas consúltese: A. E. Taylor, *Classical Quaterly*, XI, (1917), 81. Burnett, *Early Greek Philosophy* (1920), 251.

En cosmología Anaxágoras se ocupó, cual Empédocles, de remodelar el sistema milesio con el fin de dar respuesta a las objeciones parmenidianas; mas, por ser del todo insensible a las preocupaciones religiosas de aquél, le fue factible proceder de acuerdo con un plan más sencillo. Obran en nuestro poder considerables fragmentos de su libro; pero la interpretación se hace difícil, puesto que tenía que expresar ciertas sutilísimas concepciones en un lenguaje extraordinariamente tosco y ambiguo.

Insensible al argumento parmenidiano acerca de la infinidad, Anaxágoras rechaza la esfera perfecta y revierte a la concepción de Anaximandro de una ilimitada masa que envuelve al mundo que se ha constituido dentro de ella. Al igual que Empédocles aceptaba la negación de todo devenir y perecer, y reinstituía el movimiento. Además introduce una causa motora distinta que ya no está, cual era el caso con los milesios y con Heráclito, vinculada a uno de los contrarios o elementos –agua, aire, o fuego. Empédocles, para quien el orbe constituía el *campo* de batalla del bien y del mal, había requerido dos substancias motoras. Anaxágoras, haciendo caso omiso de las nociones del bien y del mal, de la lucha y de la armonía, precisa tan sólo de una, a la que asigna el frío nombre de "Mente". La Mente, cual el intelecto científico, no experimenta ni amor ni odio, ni apetece otra cosa que no sea el orden.

A esa Mente se le atribuyen aquellas cualidades, y no otras, que se requieren para causar el movimiento y para producir un universo ordenado. Se trata de una substancia suprasensible, consciente (puesto que para tener poder sobre todas las cosas es menester que las conozca), extensa en el espacio, más sutil que cualquiera de las substancias corpóreas a las que mueve, y por tanto capaz de penetrar en todas partes. Porciones suyas constituyen el principio motor y viviente de las creaturas animadas. Mas la tal no está mezclada con substancia corporal alguna, siempre permanece "dueña de sí" y distinta, perfectamente pura, y homogénea. Su función cósmica era la de iniciar, desde algún

punto de la masa, una revolución que, a la manera de un torbellino, se extendiera "desde un pequeño comienzo y más lejos aún". Esta revolución ocasionaba de manera mecánica la "separación" (en un sentido particular) de las porciones más finas de la materia incluida en ella, de las más densas, de las más calientes, de las más frías y así sucesivamente. La fórmula primitiva –separación de los opuestos a partir de una indiferenciada unidad– aún encaja en el proceso cosmogónico. En parte alguna se describe a esa Mente como apuntando a la bondad o la perfección; tan sólo coloca en orden a los seres. Si la noción de una intención está sugerida por el nombre mismo, esta permanece implícita; y a la Mente se la requiere tan sólo para impartir un impulso mecánico. De aquí la insatisfacción de Sócrates, que creía en la Providencia; de Platón, cuyo Demiurgo deseaba que el orbe fuera bueno; y de Aristóteles, cuyo Dios era en realidad la meta a la que toda la creación aspiraba.

El libro de Anaxágoras se abre con la descripción del estado original del universo material, en el que "todas las cosas estaban justas". Al igual que Empédocles, intentaba derivar un mundo plural a partir de una unidad sin el supuesto de un "devenir", al reconducir la pluralidad a la unidad. Mas rechazó la concepción de un pequeño conjunto de substancias elementales, y consiguió retener el carácter indeterminado del Ilimitado de los milesios.

Los rasgos definitorios de la teoría anaxagoriana son explicables en virtud del hecho de que formuló la negación de todo devenir o perecer con más exactitud que Empédocles o los atomistas. Según Empédocles, toda substancia orgánica se resolvía en última instancia en diferentes seres distintos e inmutables; un trozo de carne, valga el ejemplo, se reducía a porciones de los cuatro elementos, combinadas en partes prácticamente iguales. Si éstas se disgregaban en cuatro grupos separados, la carne en cuanto carne desaparecía. Si se volvían a juntar, la carne volvería a aparecer, esto es "devendría" a partir de esos cuatro seres, ninguno

de los cuales era antes carne, y cada uno de los cuales habría de retener sus características propiedades. Anaxágoras tomaba este ejemplo particular y aseveraba: "¿cómo puede un cabello surgir de lo que no es un cabello, o cómo puede la carne surgir de lo que no es carne?" Si los factores últimos fueran mónadas o magnitudes indivisibles (átomos), idénticos problemas surgirían. El canon parmenidiano "el ser no puede proceder del no-ser" se violaría. La carne no puede proceder de lo que "no es carne" en el sentido de los átomos de Empédocles. Si el canon ha de respetarse en rigor, es menester concluir que toda substancia distinta a la que asignamos un nombre es infinitamente divisible en partes similares. Por más lejos que llevemos esta división, nunca se alcanzará un punto en el que la carne (o cualquier entidad de la que se trate) cese ya de ser carne y se convierta o bien en agua, fuego, tierra y aire o bien en átomos. La divisibilidad infinita se postula así con toda claridad: "Entre las cosas pequeña siempre habrá una más pequeña, pero no la más pequeña, puesto que lo que es no cesa de ser por ser dividido".[6] El átomo no existe.

No obstante, si bien la carne no puede proceder de unos supuestos átomos o elementos pretendidamente más simples y que, a su vez, constituyeran la última instancia de lo real, por otro lado, no sólo la carne, sino todas las substancias orgánicas existentes en nuestros cuerpos —cabello, venas, nervios, huesos— sí que proceden de otras substancias que están situadas en su mismo plano, a saber, de los alimentos y de la bebida que consumimos. El pan y el agua no son "elementos" y la carne no está compuesta de conjuntados trocitos de estas materias. Mas es el caso que de alguna forma el pan y el agua pueden *trocarse* en carne. Anaxágoras fue, pues, el primer filósofo que distinguió el cambio no únicamente del puro y simple devenir a partir de la nada, sino también del movimiento o reajuste espacial de algunos cuerpos inmutables.

6. Frag. 3, mi lectura, con Zeller, es τομῇ.

Su solución al problema del cambio puede ser reconstruida, a guisa de conjetura, de la manera siguiente. Toda substancia, esto es, todo fragmento material perceptible o imperceptible, contiene en sí todos los opuestos o propiedades fundamentales de la materia. Quizás Anaxágoras reconociera un número indefinido de propiedades de ese género. Se mencionan así cuatro parejas de opuestos: lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco de los milesios, lo denso y lo ralo de Anaxímenes, lo brillante y lo oscuro de Parménides. La formulación de que cuanto existe contiene una porción de tales "seres" podría expresarse en términos modernos diciendo que todas las cosas poseen un grado de temperatura, de humedad, de densidad, y de calor. Ésas son propiedades universales de la materia. La única diferencia entre dos tipos de substancia (carne, pan, oro, etc.) es, diríamos, una diferencia de grado en una o en más de una de esas cualidades; o, como Anaxágoras lo diría, diferentes seres poseen mayores o menores "porciones" de esos otros "seres".[7]

La novedad esencial de este enfoque consiste en que postula que cada pareja de opuestos constituye un *continuum*. Anaximandro había pensado que lo caliente y lo frío eran dos entes distintos, que, como el vino y el agua, nunca podían ser completamente mezclados en su materia Ilimitada ni enteramente separados de ella. De similar manera, los elementos de Empédocles, agrupados en pares de opuestos, seguían siendo eternamente distintos, aunque podían mezclarse en la Esfera. Anaxágoras, por el contrario, sustituyó esa concepción por la de un *continuum* de caliente y de frío y de cada uno de los demás pares de cualidades opuestas. "Los seres (o sea, las cualidades) no están en este mundo separados uno del otro o seccionados como por un hacha –ni caliente ni frío ni frío ni caliente" (frag.

7. Anaxágoras no habla de "cualidades" (el término no había sido inventado aún), sino de "cosas". El término "cualidad" se usa en el texto únicamente con el propósito de distinguir esas "cosas" de las cosas o seres en el sentido ordinario.

8). En las cosas más calientes hay algo frío: incluso "la nieve es negra". Puesto que las cualidades fundamentales son universales, cualquier substancia puede transmutarse en otra mediante imperceptibles cambios de grado en una o más cualidades. De esta manera el canon parmenidiano no se viola. Todas e idénticas cualidades serán las que se presenten después como antes del cambio; ningún "ente" nuevo habrá emergido al reino del ser. Tomemos esta ilustración evidente: el vapor, el agua, y el hielo difieren en temperatura y en densidad. Cada una contiene una "porción" de calor y de frío, de denso y de ralo. La transición desde una a otra forma se ha verificado mediante un cambio en la cantidad de esas porciones; mas ninguna de las "cosas" o cualidades comprendidas en el proceso habrá comenzado o dejado de existir. Según este enfoque, la transmutación de una substancia en cualquier otra es en teoría posible. Las nociones de elementos inmutables y de átomos se han abandonado ya.

Con ayuda de esta concepción podremos describir ahora el proceso cosmológico. En el comienzo "todas las cosas eran una"; existía una masa ilimitada, ninguna de cuyas partes difería de otra con respecto a cualquiera de sus cualidades. En algún momento la Mente inició una revolución, la cual comenzó a expandirse hacia afuera, como un torbellino, a partir de un centro, y que aún está expandiéndose. El primer efecto consistía en que la materia ubicada hacia el exterior del torbellino se hacía más sutil, caliente, seca, brillante, mientras que la materia situada hacia el centro se hacía más densa, más fría, más húmeda y más oscura. Es decir, la periferia comenzó a tomar la apariencia del fuego y el núcleo la del aire. Como dice Teofrasto, la mezcla original se parecía al Ilimitado de Anaximandro, y podría ser considerada como "una naturaleza simple indeterminada en su cualidad y en su cantidad".[8] Mas Teo-

8. Esta afirmación es históricamente veraz sólo si suponemos que "indeterminado en cualidad" denota, no, como quiere Teofrasto, ausen-

frasto añade que también es posible concebirla como un "número infinito de principios materiales", o (para hacer uso de la propia expresión de Anaxágoras) de "semillas" de toda índole. Ese término sugiere que, según se verificaba la diferenciación, partículas similares se formaban en aquellos puntos en que los mismos grados de temperatura, humedad y densidad confluían. Tal grupo de partículas serían, pues, las "semillas" de alguna substancia cuya naturaleza quedaría determinada por ese preciso grado de las varias cualidades en cuestión. Existiría un indefinido número de grupos, cada uno de ellos por cada diferente clase de substancia. Habida cuenta de que no es posible fijar un tamaño mínimo para una partícula —o sea, nada parecido a un átomo—, este proceso no tiene en rigor otro inicio que el primer comienzo mismo del movimiento. Además, en el supuesto (explícitamente postulado por Anaxágoras) de que "lo semejante se mueve hacia lo semejante", las partículas similares que constituyen cada uno de esos conjuntos se atrajeron entre sí, y de esta suerte crecieron por agregación hasta que constituyeron cuerpos lo suficientemente extensos como para ser percibidos y reconocidos en cuanto substancias diferentes: pan, carne, oro, y todas las demás. De esta suerte era capaz Anaxágoras de representar la transición desde la unidad indiferenciada y primordial hasta una multiplicidad indefinida, tan lisa como continua. Procediendo en el sentido inverso, se podrá reducir cualquier fragmento perceptible de materia —por ejemplo, una moneda de oro— a piececillas más y más pequeñas del mismo metal. Una vez alcanzado cierto estadio, las tales dejarán de ser perceptibles, mas seguirán siendo oro, y el pensamiento puede proseguir esa división hasta que se conviertan en meros puntos dotados de un grado específico de todas esas cualidades universales, en al-

---

cia de toda cualidad, sino ausencia de límites entre las cualidades, las cuales, sin embargo, sí existen en la mezcla originaria, indiscriminada o ilimitada.

gún lugar de la masa. No existe, pues, un instante de repentino "devenir", ningún comienzo catastrófico, hasta que no se alcanza el inicio del movimiento. Eso sí que era una catástrofe; y Anaxágoras parece haber dejado esa inexplicable intervención de su Mente como una especie de postulado mínimo. O sea: la ciencia no puede dar razón de todo.

Un rasgo importante de esta teoría es la concepción del umbral de la perceptibilidad, y la doctrina de los sentidos que ésta implica. Anaxágoras se percató de que el pensamiento puede transcender los sentidos y concebir lo que es infrasensible. Los sentidos, "por culpa de su debilidad no son capaces de discernir la verdad". Esa debilidad se ilustraba por la incapacidad de la vista de seguir los infinitesimales cambios del color cuando un fluido negro se vierte gota a gota en otro blanco. Mas dentro de esos límites, los sentidos no son objetos de descrédito, cual había sido el caso con Parménides. Los objetos tienen de verdad esas cualidades que percibimos, y siguen teniéndolas aun cuando estén por debajo del nivel de la perceptibilidad. No se rechazan además como "convencionales, lo que sí harán los atomistas, cualidades que no sean la de la resistencia o densidad.

Gracias a los socráticos, la nombradía de Anaxágoras descansó, en épocas ulteriores, en su doctrina de la Mente y en la sugerencia que de ella tomaron de un benevolente Hacedor. Se distrajo así la atención de su doctrina de la materia, a pesar de que ésta era la más sutil de todas las teorías presocráticas y merecía competir con los más señeros triunfos del razonamiento científico. El atomismo, aunque menos elaborado, tenía la ventaja de ser en extremo claro y sencillo de concebir. Éste sobrevivió por tal razón, y porque cuadraba con las exigencias de los epicúreos en su enfrentamiento con la totalidad de las doctrinas sobre la providencia divina que los socráticos habían inventado, en la secuela de lo que la Mente de la que habló Anaxágoras les había sugerido.

XII. El atomismo

En nuestra exposición del sistema de los primeros pitagóricos, hicimos mención al cisma que parece haber dividido a la escuela de Pitágoras en el siglo v en una secta conservadora, que mantenía la doctrina mística y religiosa, y en un grupo racionalista, que dio la espalda a la mística favoreciendo a la ciencia (p. 123). La primera de estas dos tradiciones la representaba en tiempos de Sócrates la figura de Filolao, quien adoptó de Empédocles la concepción de los elementos y la adaptó en la forma de un reelaborado pitagorismo. De esta manera se atuvo a la doctrina de la armonía universal y a la doctrina religiosa de que el cuerpo es la tumba del alma. En contraste con esta rama religiosa de la escuela, parece haber existido una reinterpretación puramente científica de la teoría de los números, destinada a obviar la crítica parmenidiana y a evitar su conclusión monista. Este sistema constituía una incipiente forma de atomismo, a partir de la cual se desarrolló el atomismo propiamente dicho por obra de Leucipo, en torno a la mitad del siglo v, y por su más renombrado sucesor, Demócrito de Abdera. Nuestro conocimiento de su forma primitiva se deriva en parte de Aristóteles y en parte de los ataques que le dirigió Zenón, el discípulo de Parménides. Las críticas de Zenón no tenían por blanco, cual era el caso con las de Parménides, la incongruencia de la inspiración monista y de la cosmología dualista de los primeros pitagóricos. Como fiel partidario de Parménides, Zenón, con una lógica sorprendentemente sutil, atacaba la opinión de que la pluralidad y el movimiento, otorgados al mundo sensible y paradójicamente negados por Parménides, pudieran reafianzarse considerando que la realidad estaba compuesta por una pluralidad indefinida de unidades o mónadas, colocadas en un espacio vacío. Ésa no es la hipótesis del pitagorismo primitivo; tampoco es la del atomismo desarrollado por Leucipo, que pertenece a una época un

poco posterior. Antes bien, parece tratarse de la réplica pitagórica a Parménides. El sistema puede apellidarse "atomismo numérico", en razón de que se trata de una reinterpretación, en sentido atomista, de la doctrina según la cual todos los seres son números.

Aristóteles atribuye a los "pitagóricos" la teoría de que los cuerpos sensibles están en realidad compuestos de "números", los cuales no son abstractos, sino que consisten en unidades indivisibles dotadas de magnitud espacial. Tales unidades no pueden distinguirse las unas de las otras (mientras que los átomos de Leucipo difieren en forma), y cualquiera puede ser añadida a otra, identificándose con las unidades del número en el sentido aritmético ordinario. La teoría es materialista. Lo que se compone de números no es el alma o la esencia intangible de un objeto sensible, una *harmonia* o *ratio*, sino el mismo cuerpo visible y tangible. Una teoría de este tipo puede derivarse de la arcaica práctica de representar a los números mediante guijarros o cuentas dispuestas de acuerdo con modelos geométricos. Los guijarros pueden representar, por así decirlo, átomos agrandados; el espacio o "campo" situado entre ellos es análogo al vacío. Añadiendo unidad a unidad, es factible construir un sólido de cualquier forma y tamaño. Con esta sencilla concepción materialista de una infinidad de mónadas, la vieja derivación mística del mundo y su armonía a partir de la Mónada divina y los "elementos del número" desaparece; y, de consuno, todas las nociones religiosas de la armonía de los contrarios en lucha, el bien y el mal, la correspondencia de macrocosmos y microcosmos y el ideal de la imitación de Dios. Lo real se ve reducido a cantidades discretas, con el único propósito de restaurar la posibilidad de la pluralidad y el movimiento. La teoría viene a ser una identificación de la unidad aritmética con el punto geométrico, y de ambos con las mínimas e indivisibles piezas de las que están compuestos los cuerpos. Una línea es una fila de esos puntos o mónadas; una superficie es una fila de líneas; un sólido, o cuerpo,

está hecho de superficies superimpuestas en estratos. Contra estas aseveraciones forjó Zenón aquellos paradójicos argumentos, incluyendo el de Aquiles y la tortuga y el de la Flecha voladora que por fin han sido explicados tan sólo en nuestra época y que, sea dicho de paso, supusieron un gran progreso hacia las concepciones matemáticas de continuidad e infinidad.

El atomismo de Leucipo, probablemente un vástago de Mileto que emigró a Elea a mediados del siglo v, es una prolongación de aquel rudimentario atomismo numérico. Pertenece, en consecuencia, a la tradición itálica y no es, como los otros dos sistemas pluralistas de Empédocles y Anaxágoras, una reconstrucción del esquema de los milesios. El atomismo no postula ninguna unidad primigenia, sino una indefinida pluralidad de átomos que nunca fueron y nunca serán uno. Su "ilimitado" es el vacío de los pitagóricos. Las cualidades contrarias, cuales son el calor, el frío, no pertenecen a esos átomos que constituyen la realidad última, sino que son descritas como puramente convencionales.

Leucipo sostenía, pues, que la realidad estaba compuesta por los átomos, los cuales eran "compactos" o "plenos" y por el espacio vacío en el que se movían. Contra Parménides defendía la concepción del vacío, arguyendo que, si bien el vacío no era "nada", esto es, que no era substancia o cuerpo real, sin embargo no había razón por la que, siendo así, no pudiera existir. Los átomos, por su parte, eran materiales en un sentido aún más pleno que aquel único Ser que glosaba Parménides. Ese Ser no era estrictamente "corpóreo"; aunque se extendía en el espacio, se asemejaba a una substancia anímica como la Mente de Anaxágoras o el Amor y la Discordia de Empédocles, y era un objeto de pensamiento, desprovisto de cualidades sensibles El átomo, por el contrario, es esencialmente corpóreo; y, si es imperceptible, ello es así tan sólo porque es sumamente pequeño. Por su naturaleza es lo tangible, lo sólido, lo que ofrece una impenetrable resis-

tencia. Además, carece de vida. Este sistema es materialista en el sentido de que reduce el alma al plano de lo corpóreo (puesto que el alma se compone asimismo de átomos cuya particularidad estriba únicamente en su forma esférica) y la vida al movimiento en el espacio. Mediante esa simplificación la pluralidad y el movimiento quedaron de nuevo restaurados en el reino del ser. La disputa, desde el tiempo de Parménides, había girado en torno a la cuestión de si uno y otra eran posibles, y se había llegado a pensar que, una vez que su realidad estuviera justificada, la tarea de la física estaba prácticamente realizada ya. La variedad infinita de susbstancias sensibles —colores, sabores, etc.—; quedaba explicada al retrotraerla a las diferencias en la forma, colocación y posición de los átomos. De esta suerte, las cualidades secundarias se transferían desde la realidad externa a nosotros a su lado subjetivo; en un mundo que no contuviera creaturas sensibles cualidades tales no tendrían existencia.

En este pluralismo extremo todo aquello que pudiera responder al nombre de Dios desaparece del universo —el cual ha de trocarse en o bien el imperio de la necesidad o bien el imperio del azar. Leucipo optó por la necesidad: "Nada —afirmó— sucede por casualidad; todo acaece de acuerdo con alguna razón o por necesidad". La formación de cualquiera de esos innumerables mundos que se ubicaban en el espacio se debe a un torbellino o vórtice, en el cual los átomos más pequeños y más lisos se seleccionan, como en una criba, hacia la circunferencia, mientras que los más grandes y rugosos se aúnan en el centro. Puesto que no existe ninguna substancia dotada con el poder de la automoción, no se prevee aquí ninguna causa especial que explique el movimiento, Leucipo optó por el expediente científico de postular que el movimiento de los átomos constituía, de por sí, un hecho eterno.

La popularidad de esta adusta filosofía en la tardía Antigüedad ha de atribuirse antes a los prejuicios antiteológicos que satisfacía que no a sus intrínsecos méritos. Se la

valoraba por sus conclusiones negativas, por su negación de Dios y del alma inmortal, y de hecho de cualquier cosa que pudiéramos reconocer como vivo. Quizás era menester, para el futuro progreso de la ciencia, que se excluyera por completo del campo de la física a causas tan inextricablemente uncidas a atributos sobrenaturales y místicos para que sufrieran así el más rígido de los exámenes antes de ser readmitidas. La filosofía, con todo, no estuvo a la altura de tales demandas. Por el flanco científico su primer impulso libre ya estaba en vías de fracasar; y, por el ala religiosa, Sócrates ya incubaba la reacción, en el interés de la moral y contra la materialista negación de todo aquello en lo que ponía valor la consciencia religiosa.

XIII. Conclusión

Las alternativas teorías de Anaxágoras y de Leucipo condujeron a la ciencia física a un punto allende el cual ulteriores progresos eran casi imposibles, en defecto de instrumentos de precisión y de métodos de observación y experimento a los que dichos instrumentos franquean su inmensamente extendido campo. Si algún Arquímedes hubiera vencido el prejuicio de los helenos contra los trabajos manuales y hubiese inventado los cristales ópticos, entonces el mundo no habría esperado casi dos mil años para que un Copérnico confirmase las especulaciones de Aristarco de Samos e hiriera de muerte a la astronomía geocéntrica. Tal descubrimiento podría haber cambiado el curso de la historia. Mas, tal como se planteaba la situación, fue una reacción lo que ocasionaría aquel conflicto entre inverificables hipótesis. La controversia de los filósofos se había tornado en extremo abstracta, más allá del alcance de quien no perteneciese a aquel clan de privilegiados espíritus. En la primera parte del siglo v, hombres de menor talla, como Diógenes de Apolonia y Arquelao, el

primer físico ateniense, iban a la zaga y eran aún eco de las doctrinas de Anaxímenes. Para el hombre medio –como bien atestiguan *Las Nubes* de Aristófanes–, el filósofo se había convertido ya en una figura grotesca e inútil, con un gusto pueril por las elucubraciones lógicas y las teorías fantásticas que habrían sido del todo baladíes de no sospecharse que eran atentatorias contra la religión y la moral. La influencia de los sofistas distrajo a los jóvenes de lo que hasta entonces se había llamado sabiduría; y sustituía a ésta por la prosecución del éxito político en el estado democrático, en el cual el poder era el galardón por la elocuencia efectiva. Las protestas se alzaban incluso desde el único gran cuerpo que contaba con una base científica, el arte de la medicina. Hipócrates reclamaba los derechos de la experiencia frente a las hipótesis apriorísticas de los metafísicos.

Mas la última palabra le correspondería a Sócrates, quien en la historia del pensamiento antiguo realizaría una revolución comparable, en su clase, a la de Copérnico. Hasta entonces la filosofía había mirado hacia afuera, a la búsqueda del comienzo de las cosas. Sócrates la hizo volverse al interior y mirar a su fin –al bien en razón del cual el mundo existía, y no al hontanar del que había surgido. El efecto sobre la física fue desastroso. Por primera vez en el pensamiento heleno emergió la figura de un Creador benevolente –aquella Mente de Anaxágoras, uncida ahora a la tarea de planificar el orbe de acuerdo con un modelo perfecto. Esta hipótesis, al proporcionar una réplica totalizadora a toda cuestión, tritura la posibilidad de indagación física. ¿Por qué sucede esto y no aquello? Porque lo que sucede es mejor. Conocido el *por qué*, el *cómo* tiene escasa importancia. Para Platón, la ciencia que versaba sobre el mundo sensible no era auténtica ciencia, sino un plausible mito. Ni siquiera el genio de Aristóteles consiguió asegurarse un asidero en la indagación de la verdad que no estuviera empañado por la búsqueda de la felicidad o por el culto de la virtud.

CAPÍTULO VI

LAS ESCUELAS FILOSÓFICAS DE ATENAS

I. La filosofía de Sócrates

En la imaginaria conversación inserta en el *Fedón*, Platón le hace decir a Sócrates por qué había perdido todo interés en la ciencia física. La "naturaleza de las cosas" había sido buscada desmembrando, por así decirlo, el universo e imaginando que éste se había formado ora por diferenciación a partir de una materia primitiva, ora por combinación de algunos elementos inmutables —proceso mecánico horro de toda finalidad. Anaxágoras, en efecto, había postulado la existencia de una Mente conferidora del primer impulso del movimiento; mas, para decepción de Sócrates, esta Mente no se ocupaba de ordenar el universo, en cada una de sus partes, "para el mejor de los fines". Era como si la razón por la que Sócrates se hallaba entonces en prisión hubiera de buscarse no en su resolución de cumplir la sentencia de la ley, sino en los movimientos de los miembros que a ella le habían llevado. Sócrates, por su parte, no trató de proseguir lo que Anaxágoras había dejado sin hacer. Simplemente, regresó del mundo de las cosas para hallar conocimiento en el universo del discurso.

El resultado de esta reorientación de la filosofía fue que los dos grandes sistemas del siglo IV, el platónico y el aristotélico, ya no buscaron la naturaleza de las cosas en un simple sustrato material a partir del cual los seres se habrían desarrollado, sino en algún tipo de perfección final y formal hacia la cual éstos aspiran por un impulso natural o

divino, comparable a los propósitos conscientes del hombre. La interpretación mecánica de la Naturaleza cede el paso a la teleológica. El mismo Sócrates, cual afirma Aristóteles (*Metafísica* I, 6) carecía de un sistema de la Naturaleza, pero la revolución que colocó el concepto de finalidad por encima de las causas mecánicas y materiales siguió naturalmente a esta preocupación de aquél por la guía inteligente del hombre hacia su propio bien.

Ya hemos descrito los hechos externos de la vida de Sócrates. Para el conocimiento de su filosofía dependemos de tres testimonios: Jenofonte, Platón y Aristóteles; puesto que Sócrates no dejó nada escrito y nada aprendemos de las doctrinas que profesaba por la evidencia que nos brinda Aristófanes con sus *Nubes* (representadas por primera vez en el 423 a. de C.). El Sócrates de esta comedia es un variopinto retrato de, por los menos, tres tipos incompatibles: el director de un internado en el que se enseña la ciencia atea de los jonios, el sofista errante que imparte clases de retórica, gramática y otras disciplinas a los jóvenes lo suficientemente acaudalados como para pagar sus emolumentos, y el asceta andrajoso, que abandona sus intereses mundanos para enseñar la moral. Únicamente esta tercera figura tiene algo de común con el Sócrates que Platón nos pinta en su *Apología* y el filósofo ideal de la escuela cínica. Por lo que hace al retrato del sofista podemos olvidarlo del todo. El resto de nuestra evidencia, sobre todo la *Apología*, niega que Sócrates enseñase ciencia natural, si bien es posible que hubiera intentado hallar conocimiento en ese campo y hubiese fracasado en su intento. Aristófanes reconoció en Sócrates y en Eurípides a los dos más subversivos exponentes del espíritu moderno, y en ello colocó todo rasgo acreedor de su condena sin soñar jamás que la posteridad equivocaría tales máscaras con retratos históricos.

El conjunto de las *Memorables* de Jenofonte no es, ni siquiera en su intención, una obra histórica. Pertenece, junto con el *Económico* y el *Banquete* del mismo autor, a ese tipo de literatura apologética bautizada con el nombre de

"discursos socráticos". De este tipo existieron muchas obras.[1] Los diferentes autores competían hasta cierto punto entre sí, corrigiendo cada uno la visión de Sócrates que los otros ofrecían. De este modo, aquél es para nosotros una figura problemática por haberlo sido ya incluso para sus seguidores. Aristóteles clasifica estos escritos junto con las imitaciones en prosa como una forma más de literatura de ficción. Los tales eran conversaciones imaginarias destinadas a mostrar al lector cómo era el maestro muerto; y, a la vez que conservaban una fidelidad general al personaje, los diversos autores se sentían francos de incurrir en anacronismos y de expresar sus propias opiniones usando como vocero a aquél. Todos los diálogos platónicos están sujetos a esta convención. Es probable que el Estagirita conociese este tipo de literatura, aparte de lo que de Platón había aprendido en un lapso de veinte años. Su evidencia nos proporciona los únicos medios de fijar ese punto en el que Platón va más allá que su maestro; puesto que la obra de Jenofonte no es independiente de la de éste, y de los restantes discursos socráticos sobreviven tan sólo algunos fragmentos.

Ningún documento nos acerca tanto al Sócrates real cuanto la *Apología* de Platón, la cual no es un imaginario coloquio mantenido en circunstancias ficticias. Su finalidad es la de ofrecer un relato verídico de la obra de Sócrates. Que el relato no sólo es cierto, sino en substancia completo[2] es algo que puede inferirse por ese "elevado estilo" que Jenofonte hallaba en todas las versiones del discurso de Sócrates. De cierto que aquél no había deseado pronun-

1. El estoico Panecio (siglo II a. de C.) "aceptaba como fehacientes los de Platón, Jenofonte, Antístenes y Esquines (de Esfeto), abrigaba dudas con respecto a los de Fedón y Euclides, y rechazaba todos los demás" (Diógenes Laercio II, 64).

2. Esta aseveración es congruente con la probabilidad de que Platón omitiera algunas partes de la apología socrática. Su propia réplica a las acusaciones de impiedad y de corrupción de los jóvenes se ofrecería en los diálogos socráticos.

ciar una defensa efectiva: no podía haber omitido nada de su pasado que pudiera volverse contra él. La representación tendenciosa de su carácter y de sus obras por obra de los poetas cómicos resulta repudiada en términos que habrían sido banales, además de insinceros, si el retrato de las *Nubes* hubiera sido una caricatura del hombre real. Y de este modo pasa a ofrecer su propia versión de su misión con la comunidad de Atenas.

El oráculo délfico había declarado que nadie era más sabio que Sócrates. Ignaro de toda sabiduría, Sócrates intenta la refutación del oráculo examinando a los reconocidos adalides del pensamiento y la acción. A los estadistas los halló vacuos de todo saber de precio. Los poetas, a quienes el pueblo estimaba como autoridades en religión y moral, se mostraban incapaces de brindar una explicación racional de sus propios cármenes: los escribían, al parecer, "como inspirados por algún genio". Mas entre los artesanos (con tal de que el zapatero se ocupara sólo de sus zapatos y no se envalentonara pensando que podía gobernar Atenas), Sócrates encontró lo que él llamaba conocimiento. Podemos inferir qué significaban tales palabras en su boca —o, al menos, qué pensaba Platón que éstas podían significar en aquel estadio— remitiéndonos a la sabiduría que él nunca profesó ni poseer ni poder impartir. El artesano, en efecto, sabe lo que está tratando de hacer, por qué y cómo lo hace. Es capaz de explicitar ese conocimiento y todas sus acciones están inteligiblemente ligadas a su propósito. El ideal socrático consistía en reducir la conducta a un arte de esta índole; de aquí que rara vez discuta un problema moral sin hacer referencia al albañil o al carpintero. Los estadistas y los poetas carecen de un conocimiento de ese tipo acerca del fin auténtico de la vida pública y privada; y ni siquiera sienten tal carencia.

En cuanto a él, Sócrates afirma que nada tiene que enseñar. Se ha intentado dotar a su figura con una *Begriffsphilosophie*. Tales afirmaciones se basan en ciertos asertos de Jenofonte, que ahora sabemos procedentes de los diálogos

platónicos, y en un pasaje de la *Metafísica* (I, 6) en el que Aristóteles, al describir la influencia de Sócrates sobre Platón, observa que aquél trató de definir los términos morales. Las tentativas socráticas en este campo tuvieron una motivación práctica. Las nociones claras, estimaba, son menester para realizar acciones justas; nadie puede ser justo de forma consciente y coherente a menos que sepa en qué consiste la justicia. Aristóteles no nos proporciona una base para que podamos adscribirle a Sócrates un interés especulativo en conceptos o universales, o en cualquier suerte de teoría sobre su *status* metafísico. En la *Apología* (30 A) Sócrates describe el lado positivo de su misión de esta manera: "No es otro mi empeño que el de persuadiros, tanto a jóvenes como a viejos, de que cuidéis menos de vuestro cuerpo y de vuestra riqueza y más de la perfección de vuestras almas, y deciros que la justicia no proviene de la riqueza, sino que es la justicia la que hace la riqueza o cualquier otra cosa, tanto en lo privado como en lo público, algo bueno para los seres humanos. Si por tales asertos estoy pervirtiendo a los jóvenes, tanto peor; pero si alguien afirma que mi doctrina es otra, ése miente". De esta manera vemos que la única enseñanza positiva que Sócrates profesaba era la de que de entre todos los fines que los hombres persiguen en la vida, sólo uno está dotado de valor, a saber, "el hacer el alma propia la mejor posible". Con anterioridad nadie había afirmado tal cosa en Atenas; era una paradoja, algo difícil de entender. ¿En qué consiste eso de ser justo? La demanda no podía hallar respuesta en la *Apología*; pero nuestros testigos concuerdan en formular ciertos principios que, a primera vista, parecen ser ora trivialidades ora falsedades evidentes. Tales proposiciones socráticas son las que siguen: (1) La rectitud moral (la virtud) es conocimiento; (2) la rectitud moral no puede enseñarse; (3) nadie obra el mal a sabiendas; (4) la felicidad es el resultado de la justicia.

(1) El vocablo *aretē* (bondad, corrección moral) carece de algunas de las asociaciones que acompañan a nuestra

voz "virtud". Vinculado a las nociones de función y de actuación, aquél designa la bondad o aptitud de todo aquello que sea bueno o apto para una obra o finalidad cualquiera: en su forma plural puede tener en significado que en nuestras lenguas daremos a la palabra "logros" (*achievements*). De esta manera, la "bondad" que enseñaban los sofistas consistía en la habilidad para regir los propios asuntos y obtener los frutos de la ambición personal. Los socráticos no se apartaron de tal aceptación; únicamente diferían en su concepción de lo que eran los fines del hombre, los cuales determinaban el contenido de su "bondad". La función del alma, afirma Sócrates en la *República* de Platón (353 D) consiste en "pensar y regir"; dicho de forma más general, en "vivir"; la bondad del humano és eso que le capacita para vivir justamente, y, en consecuencia para "obrar bien" en otro sentido, a saber, ser dichoso. La primera proposición socrática define esta rectitud, de la que dependen la vida justa y la felicidad, como conocimiento. Este osado aserto implica, como indica la *Apología*, que existe, o debería existir, un arte de vivir mediante el cual nuestras acciones se dirigirían de manera consciente a una finalidad con claridad concebida: ese bien en el que consisten nuestros actos, o sea, el auténtico sentido de la vida. Si deseamos vivir de acuerdo con la justicia, tal fin ha de sernos conocido.

(2) ¿Cómo se obtiene ese conocimiento? El tal no puede, en el sentido ordinario de las palabras, ser enseñado. Si la finalidad de la vida fuera la salud, la riqueza o el éxito social, entonces podríamos recabar tal conocimiento de las enseñanzas del médico, del hombre de negocios o del sofista. O, si es que "vivir de acuerdo con la justicia" significaba hacerlo conforme a las reglas de la conducta que aprueba la comunidad, esto también se podría aprender como un mero hecho empírico. Sin embargo, las creencias al uso sobre lo que sean el bien y el mal no pueden constituir conocimiento: ni siquiera son coherentes en el seno de una comunidad dada; y de otra parte, ninguna

creencia aceptada sólo por un criterio de autoridad puede esgrimirse como conocimiento. No sabré que lo que otros llaman bueno y justo, es en realidad así a menos que pueda percatarme por mí mismo de su bondad y justicia. Y si yo lo puedo ver por mí mismo, entonces es el caso que la opinión ajena me será innecesaria. Mi acción habrá de estar determinada únicamente por mi propia convicción. El postulado implícito aquí es que toda alma humana detenta el poder de discernir, por intuición directa, lo que en verdad es bueno. Una vez limpia de las nieblas del prejuicio y la falsa apariencia, su juicio será infalible y sin apelación. De acuerdo con esto, Sócrates no poseía ningún sistema ético que fuera menester enseñar. Empleó su vida induciendo a cuantos quisieran sufrir tal prueba, a examinar sus propias creencias, hasta que su incoherencia y confusión les compelieran a la convicción de que ignoraban el verdadero fin de la vida.

(3) Los críticos, antiguos y modernos a una, han expuesto la evidente objeción que sigue: es posible tener conciencia de lo que es moralmente recto y sin embargo no desearlo; o sea, que el solo conocimiento no basta para determinar la voluntad. La réplica socrática es: nadie obra el mal a sabiendas (o conscientemente). El malhechor se ha equivocado; su sentido de lo que es el bien, y de lo que para él es el bien, se encuentra empañado por falsas apariencias. El placer rival semeja un bien, y lo sigue. De donde se deduce que no es verdad que en ese momento sepa en qué consiste el bien... Si lo supiera, en el pleno sentido del vocablo "saber", no le sería posible apetecer otra cosa. En un conflicto de motivaciones la falta estriba no en el deseo, que se reparte entre dos objetos, sino en el fracaso a la hora de discernir el objeto verdadero del objeto errado. Una vez que podemos hacer tal cosa, toda la corriente del deseo fluirá hacia el auténtico bien. *Celui qui n'agit pas comme il pense, pense imperfectement* (Guyau).

El *Cármides* de Platón contiene una discusión sobre la cuestión del dominio de sí, provocada por el precepto dél-

fico del "conócete a ti mismo." El resultado de ella es que el autodominio, como cualquier otra virtud, implica el conocimiento del bien y del mal; y podemos inferir que ello equivale a decir conocimiento de sí, esto es, el descubrimiento de un verdadero yo, en el núcleo más íntimo de nuestro ser, el cual reclama la potestad sobre todas las demás cosas que apellidamos nuestro "yo" y es, en última instancia, esa "alma" a cuyo cuidado debemos consagrarnos. Tanto Platón como Aristóteles aceptaron la creencia en ese intimísimo yo y sostuvieron que el tal constituía el elemento divino presente en el hombre. Su forma propia de apetencia, dirigida siempre a ese verdadero bien que es capaz de percibir, recibió en sus manos un nombre específico: "Deseo" (*boulesis*). Cuando cometemos acciones injustas, hacemos lo que nos viene en gana; más no lo que ese "Deseo" nos dicta; nuestra intuición del verdadero yo se encuentra, por el momento, empañada.

(4) La felicidad, en fin, es el resultado de la rectitud moral. El sacrificio de los placeres que falsamente semejan buenos no constituye un sacrificio de la felicidad. No existe un conflicto real entre placer y deber, puesto que ningún placer es parangonable a la satisfacción del alma que sigue ese interior reconocimiento de lo que es el bien. Vivir, pues, rectamente es lo mismo que vivir dichosos. Esta doctrina podría fácilmente mal interpretarse en el sentido de que sería menester escoger la virtud en razón de la recompensa que la tal nos ofrece en términos mundanos. Jenofonte de continuo adscribe este "utilitarismo" vulgar a Sócrates. Es preciso recordar en este punto que éste no se dedicó, por lo general, a exponer los principios morales que hemos formulado arriba —tal formulación es platónica—, sino a plantear y criticar las nociones morales sobre la conducta humana que le ofrecían otros. No hay duda de que siempre les habló colocándose en su mismo plano; tal vez recomendara con frecuencia la misma virtud como medio de conseguir la salud o la estima social. Esto ya era bastante para colocar en vía errada a alguien como Jenofonte.

No obstante, el Sócrates platónico mantiene que la prosperidad y el honor mundanos son cosas indiferentes, que lo que importa es "el cuidar de la propia alma". La incansable búsqueda de la rectitud moral constituye ya la felicidad, por más que la pobreza, el sufrimiento y la muerte sean su precio. No apetecemos el bien en vista a ser felices; somos felices ya en apetecerlo.

Esta sencilla y profunda doctrina acerca del recto camino de la vida constituye la filosofía de Sócrates. En lo relativo a la cuestión de si ésta poseía, en la mente de aquél, un transfondo de sanciones religiosas, no podemos fiarnos del testimonio de Jenofonte. Aquí dependemos plenamente de la *Apología* y de los primeros diálogos platónicos. Y un punto sí esta claro: la doctrina moral se cerraba sobre sí y no había menester de apoyo proveniente de creencias teológicas. Si la distinción entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, es absoluta y puede ser penetrada por el ojo interior de cada alma individual, no será entonces precisa sanción sobrenatural alguna para la conducta del hombre, por más que ésta pudiera existir. En el *Eutifrón* Sócrates dialoga sobre religión con un formalista pagado de sí y, en el curso de una sutil argumentación, le hace admitir que la conducta recta no puede ser definida como aquélla que es agradable a los dioses. La aprobación de éstos es, en términos lógicos, un accidente: éste no confiere rectitud a lo obrado. Se aprueba así una acción por ser ésta justa, de forma absoluta e incondicionada. De aquí que una teología que pretenda interpretar la voluntad del cielo es algo superfluo. Es más: si la felicidad se alcanza en el mero conocimiento y elección del bien, su consecución tendrá lugar en esta vida, en proporción a nuestro éxito a la hora de cumplir tal condición. Ninguna creencia en recompensas o castigos transmundanos podría alterar nuestra conducta. El hombre recto es feliz ahora; el malvado infeliz. De existir una vida futura, en ella sucederá parejamente; de no existir, no por ello habrá de renunciarse a la rectitud moral como si ésta no fuese remunerativa. Ésa es la verdad que

Sócrates trata de probar en la *República*.

Es cuestión dudosa si el Sócrates histórico creía, y en qué sentido, en los dioses y la inmortalidad. Jenofonte nos dice que ofrendaba tanto en privado como en público; más la conformidad exterior no implicaba la adhesión al dogma. Es fama que oraba, aunque nunca por la satisfacción de sus necesidades particulares. "Su fórmula de rezo era sencilla: Dame aquello que sea mejor para mí; porque, afirmaba, los dioses siempre saben a la perfección qué cosas son las buenas." [3] La *Apología* platónica habla de "Dios" o de "los dioses" en términos convencionales, abiertos a cualquier interpretación. "Temer a la muerte es suponer que sabemos cuando no sabemos; es pensar que conoces cuando desconoces. Nadie sabe si la muerte no es por ventura el mayor bien que pueda poseer el hombre; ellos, empero, la temen cual si estuvieran seguros de que es el mayor de los males... Si pretendiera ser más sabio que los demás, lo haría porque sé que no poseo suficiente conocimiento de ese otro mundo, pues que en verdad ninguno tengo." (29 A). La muerte puede ser o bien un imperturbado sueño o bien la migración del alma a algún otro lugar. En cualquiera de los dos casos, lo cierto es que "nada malo puede acontecerle al justo, y el cielo no le abandonará en sus cuidados" (41 C). Si Sócrates hubiera profesado una creencia definida en la inmortalidad, ningún motivo podía haber inducido a Platón a favorecer una falsa impresión en su *Apología*.[4] Para Sócrates, esta cuestión, como cualquier otra, era un tema del conocimiento; y un rasgo esencial de su mente era la prístina consciencia del punto en el que el conocimiento concluye y la ignorancia, con sus improbadas creencias, principia. Que nada malo puede acaecerle al justo constituye una convicción racional, dimanante de la definición de felicidad que hemos

3. Jenofonte, *Memorias*, I, 3, 2.

4. Sobre todo si ese discurso dirigido al jurado una vez que éste ya había pronunciado la sentencia no podía haber sido pronunciado en el juicio real.

expuesto. El único mal que puede golpear a cualquiera es la pérdida de la rectitud moral. La aseveración de que "el cielo no abandonará los cuidados del justo" expresa en terminología popular una convicción según la cual el mundo está dispuesto de tal forma que la rectitud moral engendra la dicha. De seguro que tal era la creencia socrática; mas que "los dioses" hubieran dispuesto el universo de semejante forma no era ni siquiera una opinión generalmente aceptada. Y nada nos garantiza a adscribirle a Sócrates sea la teoría platónica de la Mente ordenadora o la simple fe de Jenofonte en una hacendosa Providencia. Es probable que el maestro hubiera pensado que ambos discípulos se hallaban en peligro de pensar que sabían lo que en realidad ignoraban.

Si la conducta no está sujeta a ninguna autoridad superior, social o sobrenatural, ¿qué se alza entre mi voluntad y la satisfacción de cualquier deseo cuya realización esté en mis manos? ¿No está entonces todo permitido por derecho natural? ¿Por qué no definiremos esa "rectitud" como la cualidad efectiva de hacer lo que apetecemos? En la época de los sofistas y de Sócrates, este problema último se les presentó a los descubridores del universo de la libertad interior. Antes de Sócrates la ciencia se había movido hacia fuera, hacia el mundo de lo físico, esperando, con inocente confianza, sorprender el secreto del nacimiento de éste y de su naturaleza e ignara de que lo que descubría no era sino un modelo de su propia fabricación. Semejaba al principio que esta especulación no tenía implicación alguna en la conducta humana, la cual se hallaba regulada por leyes, costumbres y creencias. Pero la perturbación de las tradiciones acaecida tras las Guerras Médicas volvió a algunas mentes a explorar el mundo de la interioridad, regido, al parecer, por otras leyes que no las del imperio exterior de la necesidad, o acaso carente en absoluto de éstas. Como aseveraba Heráclito: en el sueño todos regresan del mundo común a otro mundo que les es propio. Cuando la mente especuladora se vuelve a la interioridad, la Naturaleza se

convierte en *apariencia*, en escenario de un privado sueño: ¿qué más podemos aprender de esa supuesta "naturaleza de las cosas", que ya no sea aparente? Cada mente, en el centro de su propio sueño, reclamará franquía y potestad sobre ese su reino interior. Las restricciones de la religión y la costumbre, impuestas por la comunidad, serán denunciadas como antinaturales convenciones. El individuo identificará así a su naturaleza con sus instintos, los cuales desoyen una artificial represión. Désele a éste aquel fabuloso anillo de la invisibilidad, déjesele eludir o domeñar los canes guardianes de la sociedad y obrará como le venga en gana.

Protágoras, que negó el mundo parmenidiano del Ser oculto y dio pábulo a esta línea de pensamiento, concluyó su reflexión muy cerca de tales conclusiones. Platón fue el primero en percatarse de todo cuanto se implicaba en lo que él apellidó sofística, y el primero en hallar una respuesta explícita a cuestiones de esta índole. La que ofreciera Sócrates se hallaba implícita en su vida, un secreto que le convirtió en paradoja incluso para sus discípulos. En su carácter, tendencias aparentemente opuestas estaban armonizadas en un delicado equilibrio. Su racionalismo encontró la clave de la bondad en la lucidez del pensamiento, y reclamó para el individuo una autonomía superadora de cualquier autoridad reconocida, divina o humana. Sus contemporáneos no comprendieron cómo este vocero de la libertad individual no era a la vez un impugnador de todas las normas; por qué había de ser indiferente a sus propios placeres e intereses; por qué no daba en repudiar o subvertir las instituciones sociales. Sin embargo, no dio origen a ningún conflicto desafiando a la religión recibida o las exigencias del Estado. Se mostró conforme con el culto establecido y sus acusadores no hallaron contra él encausación más dañina que la de haber hablado en diferentes ocasiones de avisos recibidos de una "señal divina". No agravió, cual harían ulteriormente los cínicos, la decencia de la vida en común, ni exaltó un estado según

la Naturaleza por encima de la civilización de los atenienses. Si bien se mantuvo alejado de la actividad política, cumplió sus deberes de ciudadano, desempeñó cargos públicos, contrajo matrimonio y crió a sus hijos. No era un abogado de la obediencia natural, pero sostuvo la ley positiva y aceptó el deber de la pasiva obediencia. Se contentaba con hallar en la sociedad ateniense la suficiente libertad como para proseguir la que había escogido como su ocupación, evitando infracciones graves aunque sin consentir al menor compromiso en los principios. Considerando el placer, e incluso la comodidad, con indiferencia completa, no poseía ese miedo a lo gozoso que constituye el material del que se fabrican los ascetas. Podía aceptar los placeres cuando éstos se presentaban; cuando no era así, nunca los echó de menos. Cierto es que el Sócrates que nosotros conocemos es el que conocieron Jenofonte y Platón, o sea, un hombre de entre sesenta y setenta años de edad. Es posible que tal dominio de sí se hubiera conseguido tras una larga pugna contra su apasionado temperamento; mas, como vemos, la armonía es perfecta. Los seguidores que fundaron las escuelas socráticas menores no podían adivinar sus secretos; Sócrates había vivido de un conocimiento que había rehusado apellidar conocimiento porque no podía ofrecer una explicación de él. El cínico lo confundió con un asceta y cayó en la extravagancia antisocial. Los cirenaicos, siguiendo otra interpretación, buscaron la paz en un firmamento de sensaciones gozosas. Sólo Platón vio a Sócrates entero, y puso su empeño en brindar una explicación de ese conocimiento que su maestro se había desdecido poseer, pero que de cierto había sido suyo.

Tal indagación había de llevarle más lejos de lo que entonces le era dado imaginar. Aristoxeno, el peripatético, narra una anécdota según la cual un indio, que conoció a Sócrates en Atenas, le interrogó sobre su filosofía. Cuando Sócrates afirmó que deseaba conocer la vida de los hombres, el indio le replicó que el hombre no puede conocerse a sí mismo sin conocer a Dios. Esta narración puede mos-

trarnos que los epígonos de Platón y Aristóteles eran conscientes de que tanto el uno como el otro habían rebasado la doctrina explícita del maestro de ambos, cuando se percataron que el reconocimiento de aquella rectitud moral propugnada por Sócrates no podía separarse del reconocimiento de un Ser Supremo.

II. Platón: los primeros diálogos

Platón nació (428-7 a. de C.) de una familia noble por ambas partes. En su mocedad debió de haber oído las enseñanzas socráticas y experimentar el efecto que Alcibíades describe en el *Simposio*: "Ningún corazón de coribante latió como el mío cuando lo escuchaba; al oírle las lágrimas embargaron mis ojos". Hecho ya hombre, Platón se convirtió, de manera profunda e irrevocable, a su influencia. Es fama que destruyó con el fuego una tragedia suya que iba a ser representada en los festivales dionisíacos; Sócrates había condenado la mera inspiración del genio de poeta, incapaz de ofrecer una explicación racional de su significado. Mas Platón no era únicamente un estudioso de la filosofía. Su mente sufría la poderosa atracción de una vocación diferente: la vida del activo estadista, a la que lo llamaban sus dotes personales y su posición social. En lo sucesivo, nunca dejaría de reconocer ese su derecho sobre poderes que no soportaba ver cómo en sí mismo, se agriaban en desuso.

Tras la muerte de Sócrates, Platón, con algunos de sus más allegados amigos, se retiró cerca de Euclides de Megara, resuelto a continuar el trabajo de su maestro y a defender su memoria. Los doce años siguientes Platón debió de transcurrirlos en Atenas. Es fama que participó en la guerra contra Corinto, la que se desarrolló entre el 395 y el 396 a. de C.; y es probable que en algún momento en este lapso de tiempo, visitara Egipto y estudiase geometría bajo la dirección de Teodoro de Cirene. Entretanto redactó la *Apología* y las conversaciones imaginarias que constituyen el

corpus juvenil de sus escritos. El orden de estos diálogos no puede determinarse con exactitud. Es posible que Platón trabajara en más de uno a la vez. A la *República* debió de consagrarle varios años; otros quizás los compuso en otras tantas semanas. Felizmente los métodos de la estilometría han puesto un freno a los caprichos de la crítica subjetiva. Hoy por hoy existe un acuerdo general a la hora de reconocer tres grupos principales, aunque el orden a establecer en el interior de cada uno sea aún objeto de discusión. Al primer grupo adscribimos la defensa directa de Sócrates que constituyen la *Apología* y el *Critón*; el *Laques*, el *Lisis*, el *Cármides*, y el *Eutifrón* ilustran el auténtico carácter de la obra socrática; el *Hipias Menor*, quizá también el *Hipias Mayor*, el *Protágoras*, el *Gorgias* nos presentan a los más afamados sofistas; y, finalmente, el *Ión*. Es probable que todos estos se escribieran, y que la *República* se comenzase, con anterioridad a la fundación de la Academia platónica. De la *Apología* ya hemos hablado. El *Critón* nos explica por qué Sócrates, para sorpresa del público y probablemente para consternación de sus acusadores, rehusó huir de la prisión antes de que la sentencia se cumpliera. La historia de pensamiento platónico principia en lo que en ocasiones se llaman los diálogos socráticos.

El propósito general del *Laques*, del *Lisis*, del *Cármides* y del *Eutifrón* sigue siendo apologético: los tres primeros nos muestran cuán lejos estaba Sócrates de la acusación de "pervertir a la juventud". El último nos indica su verdadera actitud hacia las convenciones religiosas, o sea, lo relativo a la segunda parte de la acusación. Platón, empero, está lejos de ofrecer un mero eco de su maestro. Estos diálogos no son en modo alguno fehacientes registros de las conversaciones de Sócrates. Se trata, antes bien, de obras de arte sólidamente trabadas, que en ocasiones encierran pensamientos fundamentales. El mismo Platón trataba de aprehender la filosofía socrática de la vida y de ofrecer su versión con todas las implicaciones. Por aquel tiempo oscilaba en dudas dolorosas sobre si ceder o no a

las importunas demandas de sus amigos políticos, quienes instaban la llamada de la vida pública en alguien en el que seguramente veían el Alcibíades de su generación, con idénticas ventajas personales y dotes intelectuales con mucho más potentes.[5] Alcibíades, en el primero de los dos diálogos que llevan su nombre, se yergue en el umbral de la vida pública y Sócrates le convence de su ineptitud para sentar plaza de consejero de su país hasta que no haya obtenido el conocimiento de sí mismo, o sea, el conocimiento del bien y el mal. Platón quizás había sentido que la concepción socrática del significado y la finalidad de la vida habían abierto un abismo a sus pies. Los diálogos socráticos se escribieron quizás en parte para esclarecer su propio pensamiento antes de decidir si debía mantenerse fiel a tal filosofía y a la vez servir a los atenienses como un estadista en activo.

Los cuatro diálogos están compuestos según un plan uniforme. La conversación surge en un escenario de la vida cotidiana descrito con cierta prolijidad. Su tema es la definición de una virtud: el valor (*Laques*), del dominio de sí (*Cármides*), la piedad (*Eutifrón*), la amistad (*Lisis*). Se proponen estonces una serie de definiciones que Sócrates critica y al final rechaza. No se llega a ninguna conclusión y el lector se queda vacilando sobre qué es lo que se le emplaza a inferir. Esta particular forma de exposición impide que Sócrates exponga y defienda una doctrina positiva; mas la inconclusividad es tan sólo aparente. Por lo menos se indica un resultado positivo: el principio central socrático, según el cual la virtud puede reducirse a sabiduría o conocimiento, con su corolario de que todas las virtudes son una. El *Laques*, por ejemplo, refuta la opinión común de que un hombre puede ser valiente y, al mismo tiempo, injusto y destemplado. Si la virtud implica un conocimiento de lo que es moralmente recto y moralmente injusto, una intui-

5. Es objeto de discusión si el *Primer Alcibíades* fue compuesto por Platón o por alguno de los primeros miembros de la Academia.

ción de esa índole cubrirá todo campo de la conducta humana, y determinará todo deseo y acción.

El *Cármides* nos muestra a Platón empeñado en el problema que entonces afrontaba en forma práctica y que jamás cesó de ocupar sus pensamientos: la incidencia de la filosofía socrática para el gobierno de la comunidad. El concepto del conocimiento de sí conduce a la cuestión de cómo un hombre puede conocer los límites de su propio conocimiento e ignorancia y los límites del conocimiento e ignorancia ajenos. ¿Cuál será ese saber —y Sócrates había parecido poseerlo— que juzga todos los demás saberes? No se trata de un omnisciente abarcar de todas las ramas de la ciencia y el arte. Si pudiéramos concebir el posesor de tal omnisciencia en pleno trabajo de control, entonces resultaría que toda zona de la vida humana estaría científicamente dirigida; mas no está claro que el bienestar y la felicidad auténtica se sigan de una acrecentada eficacia. De perseguir las mismas metas que hasta ahora, los hombres serían más ricos, más sanos, más fuertes en el campo de batalla, pero ¿se harían moralmente mejores? El gobernante ha de poseer, no una técnica omnisciencia, sino "una clase única de saber que tiene como objeto el bien y el mal" —un Arte Soberano, asignador de los valores de las metas menores y de su contribución al bienestar de la totalidad. El *Cármides* contiene en germen la doctrina central de la *República*, a saber, que los males de la comunidad sólo pueden sanarse cuando el poder político se combina con el conocimiento de un absoluto criterio de valor. La inferencia personal para Platón era que no podría ser un buen estadista hasta que no se hubiera convertido en un filósofo.

Además de estos estudios sobre la identificación socrática de la rectitud moral con el conocimiento, Platón ofrece un desenmascaramiento satírico de los profesos maestros de la "bondad". En la medida en que los sofistas únicamente proporcionaban una educación en disciplinas superiores, no se inmiscuían en la enseñanza de Sócrates, quien les mandaba discípulos. Pero su pretensión de ense-

ñar la conducta en la vida a los jóvenes que habían de guiar el destino de Atenas requería examen. ¿Por ventura sabían ellos mismos distinguir lo justo de lo injusto? Los diálogos dedicados a Hipias desenmascaran divertidamente a un profesor de aquella omnisciencia como incapaz de seguir la sutileza de un argumento socrático. En el *Protágoras*, tres de los cuatro grandes Sofistas, Protágoras, Hipias y Pródico, están presentes con sus admiradores en la casa de un acaudalado admirador; a Gorgias le ahorra para una ocasión futura. Sus métodos, el discurso alegórico, la exégesis de los poetas resultan parodiados con el comedimiento de un arte exquisito. Sócrates mantiene la unidad de todas las virtudes; pero la argumentación se ve interrumpida. Protágoras sigue en el centro del escenario, perorando sobre la educación en cuanto influjo socializador. La cuestión, a saber, sobre qué filosofía de la vida se basa la educación sofística, no se saca a colación hasta cerca del final. La argumentación está tan hábilmente dispuesta que algunos críticos han sido equivocadamente inducidos a pensar que en este punto Sócrates defiende el hedonismo. El verdadero propósito es compelir a los sofistas a que confiesen que su filosofía es la misma que la del hombre ordinario que estima que la voz "bueno" no significa otra cosa sino "placentero", o sea, que el placer es el único bien. Cuando asevera que algunos placeres son dañinos, quiere decir tan sólo que están negativamente compensados por algún futuro dolor. Todos los errores de la conducta humana, en consecuencia, son errores de juicio a la hora de manejar ese cálculo hedonístico. Sócrates cándidamente afirma que ello es una confirmación de su propia doctrina: todo malhechor es un ignorante. Y halagadoramente sugiere que los sofistas, si los ciudadanos les mandan sus hijos para recibir las pertinentes enseñanzas, son capaces de curar una ignorancia de ese tipo. Encantados con tal conclusión, todos los sofistas aceptan la argumentación en su totalidad: "lo agradable es bueno, lo desagradable malo" la acción rectamente moral puede definirse

como aquella que asegura una vida placentera e indolora. De esta manera los maestros profesionales de la rectitud se revelan como dispuestos a abrazar el hedonismo popular. Su función es, pues, la de enseñar a los hombres cómo perseguir con eficiencia la única finalidad que éstos reconocen. Si la rectitud puede enseñarse de alguna manera, no será mediante quienes estiman que el "bien" no es otra cosa sino el placer.

Si el diálogo *Protágoras* resultaba en exceso sutil y favorecía la impresión de que Sócrates podía defender el hedonismo, el *Gorgias* no deja ni una sombra de ambigüedad. Concebido en un sentido del todo opuesto, el de una seriedad apasionada, este diálogo coloca en agudo contraste dos ideales de vida. La retórica es tratada como el arma del poder político en las asambleas ciudadanas, y como tal incluye el arte de gobernar. Su pretensión es la de constituir el Arte Supremo; mas nada conoce del verdadero fin del poder. Su meta es la autocracia de político a la hora de enseñorearse de un aparato democrático. Para Sócrates el poder tiránico es, en el mejor de los casos, ni siquiera digno de envidia. Mejor sufrir el mal que cometerlo; mejor ser castigado como un malhechor que, siéndolo, escapar al castigo. Calicles, un joven y acaudalado aspirante a los honores políticos, protesta que, si tal es el caso, entonces "la vida humana en su totalidad se vería vuelta del revés". Por su parte postula el derecho natural del fuerte a conseguir la parte del león y se adhiere al hedonismo que ahora Sócrates refuta abiertamente. La vida del ambicioso que se autoafirma, exaltada por Calicles por encima de la vida del filósofo, "murmurando por las esquinas con dos o tres mozuelos", es para Sócrates la vida de un enemigo del género humano. Sócrates asevera que él es el único verdadero estadista; pero si ingresara en la vida pública sin rebajarse a la demagogia sería condenado a muerte.

La amarga pasión evidenciada en el *Gorgias* revela la naturaleza de Platón conmovida hasta lo más hondo por un conflicto que aún no había resuelto. Su *Séptima Epístola* nos

dice cómo, tras la revolución acaecida en el año 404 a. de C., y después, se había sentido traído por la vida pública, para ser otra vez repelido por los hechos de los hombres que se habían encumbrado al poder, culminando en la ejecución de Sócrates.

> El resultado fue que yo, que de entrada me hallaba lleno de interés por tomar parte en la vida pública, cuando vi todo lo que sucedía y de qué modo iba fracasando cada empresa, caí al fin en un estado de conmoción. No cesaba de pensar de qué manera todas aquellas cosas podrían enmendarse y, por encima de todo, la organización completa del Estado; pero mientras tanto estaba esperando la oportunidad conveniente para la acción. Vi al fin que la constitución de todos los Estados existentes es mala y que sus instituciones no admiten ya remedio alguno sin la combinación de medidas radicales y de afortunadas circunstancias. Fui compelido a afirmar que, para alabanza de la verdadera filosofía, únicamente desde el punto de vista de tal filosofía sería posible llegar a obtener una visión cierta del derecho privado y público, y que, por consiguiente, la raza de los hombres no vería nunca el fin de sus infortunios hasta que los verdaderos amantes de la sabiduría tomaran el poder político, o bien que los detentadores de este poder se convirtieran, por algún nombramiento divino, en amantes de la sabiduría.
>
> Con tal intención fui yo, por vez primera, a Italia y Sicilia.

III. La academia: diálogos del período medio

En el *Gorgias* Platón había renunciado a la esperanza de ejercer el Arte Supremo en su propia *polis*. Quedaba, pues, la posibilidad de intervenir en algún Estado que pudiera ser reformado desde arriba, por medio de un déspota. Esta perspectiva se abrió ante sus ojos a raíz de su primera visita a Sicilia (389-8 a. de C.). Un segundo y, según resultó, más efectivo medio fue el de fundar una escuela de estadistas fi-

lósofos. La tarea propia a Platón sería entonces la de dirigir esa escuela y elaborar la filosofía de Sócrates de acuerdo con líneas que ahora se insinuaban en su mente, publicando luego sus resultados en una forma que alcanzase el público culto diseminado por el orbe heleno y le atrajese discípulos. La Academia fue fundada inmediatamente después de su primera visita a los griegos occidentales. En Siracusa Platón pensó que había hallado en Dión, el cuñado de Dioniso, entonces reinante, a aquel joven que podría convertirse en filósofo-rey; no obstante, halagar a un déspota resultó tan difícil como halagar a la plebe: y Dión, ahora íntimamente vinculado al filósofo, hubo de procurarle la huida en un bajel que transportaba a la patria al legado lacedemonio Polis. De acuerdo con Plutarco (*Dión*, 5), Polis, siguiendo las instrucciones de Dioniso, vendió a Platón como esclavo en Egina. Rescatado por un amigo de Cirene, Aníceris, retornó a Atenas, probablemente en el verano del 388 a. de C. Es fama que Aníceris rehusó recibir el reembolso del rescate, y la suma se empleó en comprar un jardín ubicado en el boscaje del héroe Academo. La escuela se fundó allí en parte según criterios sugeridos por las Comunidades Pitagóricas que Platón había visitado en la Magna Grecia. A la vez, también halló en la doctrina pitagórica la clave para el problema del conocimiento. El descubrimiento se expone en los diálogos del grupo central: el *Menón*, el *Fedón*, el *Simposio*, la *República* y el *Fedro*. También podemos mencionar aquí algunos otros que no pertenecen a este grupo. El *Eutifrón* disocia la dialéctica socrática de las estériles disputas que infectaban la escuela de Megara. El fundador de la escuela, Euclides, era un eleático, y afirmaba que el Bien era un solo objeto dotado de una pluralidad de nombres: Sabiduría, Mente, Dios. La dialéctica de Zenón que cultivaban sus epígonos era apellidada por sus oponentes "erística" o "antilógica", y poco aportaba allende la formulación de rompecabezas que impulsaban el desarrollo de la teoría lógica. El diálogo *Cratilo* despacha la opinión de que la verdad filo-

sófica pueda deducirse de la estructura del lenguaje, el *Menexeno* (385 a. de C.) contiene una sátira del ideal de Pericles: saeta de retirada a la democracia ateniense.

La posibilidad del conocimiento se había convertido en un problema cuando Parménides dio en condenar como falso el variopinto mundo que "aparece" a los sentidos, y Protágoras había aseverado que, bien al contrario, lo que se aparecía a cada individuo era lo cierto o verdadero para él. ¿Existía, o no existía, un universo de verdadero Ser, ubicado allende las apariencias y capaz de darles soporte? El compatriota de Protágoras, Demócrito de Abdera, cuya larga vida seguramente cubrió la centuria que se extiende entre los años 450 y 350 a. de C., ofreció la respuesta materialista. El atomismo que adoptó de Leucipo (véase cap. V, supra, p. 167) constituye un sistema idealmente mecanicista. El verdadero Ser consiste únicamente en átomos de cualidad uniforme y de ese vacío en el que se mueven, la sensación se debe al impacto de los átomos procedentes del exterior sobre los átomos del alma. Todas las diferencias sensibles de cualidad han de ser consecuencias de las únicas diferencias reales que existen entre los átomos, a saber, en forma, en tamaño, y en posición. Estas cualidades secundarias son "convencionales" y no una parte de la realidad objetiva, que es inaccesible al "conocimiento bastardo" de los sentidos. Mas el "conocimiento legítimo" que nos revela la verdadera naturaleza de los átomos invisibles se explica merced al mismo mecanismo. Los átomos anímicos, al estar diseminados por todo el cuerpo, pueden, mediante un contacto directo e independiente de los órganos sensoriales, percibir los átomos exteriores tal y como son. Demócrito, de quien el Estagirita observó que había reducido todos los sentidos corpóreos al del tacto, asimiló, casi podemos afirmar, todo pensamiento a una suerte excepcional de sensación. Tal fue el fruto postrero de la ciencia jónica, la cual buscaba la auténtica "naturaleza de las cosas" en los componentes últimos de los cuerpos materiales.

A un seguidor de Sócrates el problema del conoci-

miento se le presentaba con diferentes visos: era, en lugar primero, el problema de ese otro conocimiento que es la rectitud moral. En aquel estadio Platón no sentía un interés mayor que el de su maestro por la constitución de la Naturaleza. Se atenía a la doctrina, asimilada en su juventud por boca del heraclitano Cratilo, según la cual los seres sensibles están de continuo en mutación y no es factible conocerlos. La finalidad primordial de la teoría platónica de las Formas o de las "Ideas" es la de asignar al mundo interior una ley que salve la voluntad individual de la pesadilla de la libertad ilimitada. El conocimiento soberano del bien y del mal ha de tener como objetos suyos criterios que sean universal y absolutamente válidos. La justicia y las restantes concepciones morales que Sócrates trató de definir han de ser objetos eternos, cognoscibles por el pensamiento aunque no por el sentido. No forman parte de ese utillaje que pertenece al mundo privado de cada cual, sino que constituyen un universo común, independiente de lo que se le "aparece" a uno o a todos los individuos particulares. Platón no llegó a tales conclusiones únicamente por medio de la reflexión sobre los métodos socráticos y sobre la fórmula postuladora de la ecuación entre conocimiento y rectitud moral. El platonismo, cual advirtió Aristóteles,[6] es una forma de pitagorismo modificado por la influencia socrática. El *Gorgias* (507 E) ya apunta en esa dirección, en el paso en que Sócrates describe la justicia y la templanza como principios de orden en el alma, y los relaciona con el armonioso orden del universo y la estructura de las verdades matemáticas.

El *Menón* anuncia un descubrimiento ulterior: cómo se adquiere ese conocimiento de los objetos eternos, morales o matemáticos. No es posible derivarlo por un proceso cualquiera de "abstracción" de ese ensoñado mundo de la apariencia. Ha de proceder, mediante la Reminiscencia, del alma misma. Acaso en virtud del contacto con los ma-

6. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6.

temáticos de Cirene, Platón llegó a reconocer que los objetos de las ciencias matemáticas —los únicos *corpora* de saber organizados a los que era posible llamar "ciencias"— no eran seres concretos, y que las verdades de la matemática ni se extraen de los entes sensibles ni pueden probarse en la experiencia. Para dar razón del descubrimiento *a priori* de nuevas verdades matemáticas, Platón postula la existencia de una memoria impersonal que, en la medida en que se manifiesta, es idéntica en todos los hombres, contrariamente a la memoria personal que resgistra la particular experiencia adquirida en esta vida. Todas las verdades matemáticas se encuentran almacenadas en esa memoria impersonal y, habida cuenta de que la realidad constituye un sistema coherente, el alma que rememora esa verdad podrá descubrir todas las restantes, sin tener recurso a la experiencia. Opuestamente a la información de carácter histórico, tales verdades pueden *reconocerse* a primera vista; portan su propia garantía de certeza inmediata y están vinculadas en una necesaria secuencia. En el *Menón*, Sócrates acredita el hecho de la reminiscencia por vía experimental, obteniendo de un esclavo, horro de formación geométrica, la solución de un problema harto difícil. En el *Fedón* tal teoría se ve sostenida por otros argumentos. En ambos diálogos, la tal se ve asociada con la hipótesis de la preexistencia del alma y de la doctrina pitagórica de la reencarnación.

Platón sostenía, además, que el conocimiento del significado de los términos morales, tal y como Sócrates había tratado de definirlos se alcanzaba de similar manera, el significado de la voz "Justicia" constituye un objeto de conocimiento tan absoluto e inmutable como el significado de la voz "Triángulo". Además, el mundo de las verdades morales, al igual que el de las verdades matemáticas, es un sistema inteligible y necesario a cuyo ápice se yergue, como se asevera en la *República*, la Forma (Idea) del Bien en sí mismo. En bosquejar su estructura consistía la función de un ideal dialéctico. Esta nueva concepción del conoci-

miento y de sus objetos lleva a Platón más allá de Sócrates, quien había visto el tipo ideal de conocimiento no en la matemática, sino en la inteligencia práctica del artesano. A la vez, también apunta al mundo de los aristócratas. En teoría, todo conocimiento mora, latente, en toda alma humana; pero pocos son los que recobrarán de él esa parte que justifica su enseñoreamiento de la comunidad. Los demás habrán de ser guiados por la "creencia cierta" impartida por un filosófico legislador. Sólo la forma inferior de rectitud moral podrá enseñarse; la forma superior se alcanzará únicamente por medio de una intuición racional, tras un largo y laborioso adiestramiento del intelecto.

En el *Fedón* la luz de este descubrimiento transfigura el significado de la vida y la muerte. La vida del amante de la sabiduría se convierte en una meditación del morir y el óbito de Sócrates en el símbolo de la muerte de todo humano. Los objetos del conocimiento racional, colocados en nítido contraste con la experiencia que procede de los sentidos corpóreos, son las inmutables Ideas, indestructibles y sin composición. Afín a esas Ideas es el alma inmortal, la cual las conoce cuando se retira del cuerpo para "pensar por sí misma". Esta retirada se completa con la separación del alma y del cuerpo con la muerte física; mas, incluso entonces, sólo el alma del filósofo está libre de toda mácula de lo terreno.

Hacia el final del *Fedón* la teoría de las Ideas se expone formalmente por primera vez. La reminiscencia explica nuestro conocimiento de las Ideas matemáticas y morales; pero ya aquí la teoría ha asumido una significación de mucha mayor amplitud. Se asevera ahora que ésta rebasa todas las anteriores explicaciones del devenir y de la mutación de los seres concretos. Al mismo tiempo parece, por lo menos a los ojos del lector moderno, como una pretendida teoría lógica de las proposiciones en general. Tal aspecto lógico no se distingue del metafísico y es menester recordar que entonces no existía la ciencia lógica. Habida cuenta, empero, de que ambos aspectos de la teoría seme-

jan conducir a conclusiones incompatibles, será útil que los presentemos por separado.

En el terreno lógico, la "Forma" o Idea (*eidos*) es el común carácter de toda la serie de entes que apellidamos con el mismo nombre; para todo nombre común existe una Forma (la cual es, en algún sentido, el significado de ese nombre), y una correspondiente clase de cosas. La teoría postula: (1) que existen Ideas tales como la Belleza, el Bien, la Grandeza, etc., "por sí mismas", y (2) que si algún otro ser (verbigracia, una cosa individual) es bello, no lo es por otra razón sino porque participa de esa "Belleza". Construido lógicamente, estas afirmaciones equivalen a un análisis de la proposición *esto es bello* en tres partes: (a) *este ser* (un sujeto particular) (b) *bello* (un universal o predicado), y (c) *es* (la relación sujeto-predicado, esa "participación" que se establece entre todo particular y todo universal). La proposición es sinónima con esta otra: *Esto participa de (lo) Bello (en sí).* Considerada sencillamente como un análisis del tipo de proposición que posee un sujeto particular y un predicado universal, esta teoría marca un importante descubrimiento en el saber lógico. Por desgracia, se la extendió a otros tipos de proposición, tales como *A es más ancho que B*, los cuales en realidad no contienen un predicado o una relación sujeto-predicado. Es probable que una confusión de la proposición *Esto es bello* con la proposición "Este algo bello existe" explica en parte el error a la hora de distinguir la teoría lógica de una explicación metafísica de las causas de la existencia, del devenir y de la mutación en el tiempo. Bajo este otro aspecto, la teoría se postula en el mismo contexto que sigue: "Lo que *hace que* un ser sea bello no es nada sino la *presencia* de esa "Belleza en sí" o su *comunicación*, en cualquiera de las maneras en que ésta tenga lugar; no insisto en ello; afirmo únicamente que es en virtud de esa Belleza en sí como las cosas bellas lo son" (100 D). Esto parece querer decir que el hecho que corresponde a la proposición "Esto es bello" es la presencia en ese ser ora de la Idea (εἶδος) de lo "Bello en sí", ora de un sello

(ἰδέα, μορφή) imprimido por la Idea en ese ser. Cuando algo bello comienza a existir, o algo se vuelve bello, lo que sucede es que la Idea, de alguna manera, o bien se hace presente en el ser en cuestión o bien le imparte su propia naturaleza. Cuando la cosa deja de existir o de ser bella, esa presencia o carácter le es retirada, puesto que ni la Idea ni su sello pueden cesar de existir o mutarse. De esta suerte, la teoría se troca en una explicación metafísica de las "causas del devenir y del perecer" que desbancará todas las doctrinas mecanicistas y materialistas.

Cuando tratamos de reconciliar los dos aspectos de esta teoría, las dificultades se nos presentan al punto. En lógica, los nombres comunes como "rojo" o "sucio" gozan del mismo *status* que "justo" o "triangular"; mas ¿por ventura supondremos que la rojez y la suciedad constituyen Ideas eternas, cognoscibles *a priori* sin referencia alguna a la experiencia sensible? ¿Cómo, reiteramos, podrá una Idea eterna e inmutable impartir su sello a un ser en un momento dado del tiempo para retirarlo en otro? La relación metafísica entre la Idea suprasensible y la cosa perceptible, llamémosla "participación" o "comunicación", no nos parece la misma que la relación existente entre el sujeto y el predicado de una oración, y así queda envuelta en el misterio.

En otro lugar Platón define a las Ideas como "modelos" (*paradeigmata*) o tipos, que se copian o se reflejan en las cosas sensibles; y se sugiere que los imperfectos entes que nos brindan los sentidos se esfuerzan por realizar en sí mismos esa perfección presente en sus modelos (*Fedón* 74 D). De acuerdo con esta opinión, la causa motora que *hace* a un ser similar (imperfectamente) a su Idea mora no en la Idea, sino en el ser mismo que, por expresarlo de esta guisa, apetece reproducir el carácter de aquélla. Tal sugerencia se culmina en la doctrina peripatética de la Forma en cuanto causa motora y final. Una sugerencia alternativa está latente en un pasaje anterior, en el cual Sócrates reclama una explicación teleológica de la existencia, reconociendo a

una Inteligencia que planea el mundo, en todas sus partes, "para el mejor de los fines". Lo que existe en el tiempo no ha de explicarse por los antecedentes mecánicos o por un análisis de los seres en términos de sus elementos materiales. La base de toda la existencia tiene que indagarse en el mundo real de las Ideas perfectas. Éstas pueden concebirse como los modelos con referencia a los cuales el divino Artista buriló el imperfecto mundo de la apariencia. Una cosmología de este tipo, en la cual la causa motora es la Mente Divina, había de ser explayada más tarde en el diálogo *Timeo.*

Mientras tanto, el pensamiento platónico siguió ocupándose de la reforma de la sociedad. ¿Cuáles eran los mínimos cambios que capacitarían a Sócrates para reemplazar al Calicles del *Gorgias* y poner en práctica el arte supremo del gobierno filosófico? La *República* estudia el problema de la organización armoniosa en los casos análogos del Estado y del alma humana individual. El conflicto y la desarmonía surgen cuando las motivaciones competitivas características de los grupos humanos en el interior de la comunidad y de las "partes" del alma —el amor del conocimiento y del bien, el amor del poder, y el amor del placer— no están reconciliados, y quedan sin determinar sus relativos valores. Una sociedad perfecta podrá existir únicamente cuando los hombres que sepan cuál es el verdadero bien detenten sobre los demás un dominio absoluto. En el carácter perfecto la discordancia de motivaciones se resolverá de tal suerte que no podrá estallar otra vez, puesto que todas las metas de la vida se verán en su justa proporción y ninguna porción de nuestra naturaleza quedará privada de esa verdadera satisfacción que le es debida. De este modo, a lo largo de toda la *República* problemas individuales y problemas sociales están entremezclados. Sus soluciones —confluyen en la doctrina de que el poder político ha de recaer en el carácter humano perfecto: el del filósofo. La comunidad así descrita constituye una ciudad-estado reformada, cuyos ciudadanos están clasificados de

acuerdo con sus disposiciones y habilidades naturales. La clase inferior ministra las necesidades económicas; a continuación viene la clase ejecutante y guerrera; y, por encima de todos, los guardianes filósofos, los cuales detentan el verdadero conocimiento y el auténtico valor. Las virtudes cardinales, que en los diálogos socráticos se habían visto reducidas a la sabiduría, están ahora definidas por separado. La Justicia y la Templanza constituyen las virtudes del ciudadano como tal, y vertebran toda la comunidad. El principio de la justicia, a saber, que cada uno realice aquel trabajo para el que por naturaleza está dotado, reemplaza aquí el principio de "igualdad" de las democracias existentes, en las que a todos los miembros se les supone la aptitud para ejercer todas las funciones sociales. La Templanza une todas las clases en un acuerdo armonioso sobre quiénes serán los rectores.[7] El principio del gobierno por adhesión reemplaza aquí a la "libertad" democrática de que cada uno obre según sea su grado. Para entender el secreto de tal *armonía* será preciso que nos volvamos a la economía del alma individual.

La división del alma en tres "partes" –reflexiva, fogosa y apetitiva– no se postula como una clasificación exhaustiva de sus facultades. La tal se establece en virtud de un análisis de la mente que contenga un conflicto de motivaciones; y, cual observa Aristóteles, el elemento de deseo se distribuye en las tres partes, cada una de las cuales tiene sus propias apetencias y placeres.[8] La parte reflexiva desea conocer; la fogosa ansía honor y la apetitiva riqueza como medio de gratificación sensual. A ellas les corresponden tres tipos de carácter, cada uno de los cuales persigue el tipo de placer que le es propio. Los placeres del conocimiento son los más ciertos, pero las zonas inferiores, con la misma ra-

7. *República* 431 D: "en nuestra ciudad, sobre todas las otras, gobernantes y gobernados compartirán la misma convicción sobre quién habrá de mandar".

8. Aristóteles, *De Anima* III, 9. Platón, *República*, 580 D.

zón, hallan verdadero gozo del que son capaces: no se ven sacrificadas. Las tres formas de deseo se caracterizan por las diferencias en sus objetos, como si el deseo constituyese una simple energía que pudiera comunicarse de un canal a otro (485 D). Este análisis corrige una impresión favorecida por el *Fedón*, que se ocupaba del significado de la muerte y oponía el alma, en cuanto ser pensante, al cuerpo, en cuanto sede de emociones y apetitos. Desde ese punto de vista, un tipo ascético de moral trata el conflicto interno como una pugna entre la razón horra de pasiones en el lado justo y el deseo por naturaleza malvado en el campo opuesto. La *República* reconoce que ese elemento del deseo aparece en las tres partes del alma. El deseo no será ahora reprimido como un mal en sí mismo; el problema moral se resolverá conduciendo los apetitos en conflicto a un acuerdo estable. De aquí que la Templanza se defina como "la Armonía y la solidaridad de las tres partes del alma, cuando consienten al dominio de la parte reflexiva y no existe discordia entre ellas" (442 C).

Esta concepción del deseo (*Eros*) en cuanto una sola energía motora del alma se explaya en el discurso que Sócrates, en el *Simposio*, afirma haber oído de labios de Diotima, la sabia mujer de Mantinea. El nombre de Eros ha sido inaptamente circunscrito a la designación de un solo tipo de deseo; pero la apetencia de nombradía y el amor de la verdad son manifestaciones de la misma energía, que por sí misma no es ni buena ni mala, sino que adquiere su valía según el objeto al que tiende. "Todos están enamorados de una misma cosa siempre", a saber: de esa felicidad que consiste en la posesión de la belleza y del bien, y en la posesión para siempre de ambas cosas. De tal suerte Eros es una pasión que se encamina a la inmortalidad, que rebasa la vida individual y sus placeres. Incluso en el deseo de la carne la criatura mortal persigue la inmortalidad de su especie. El amor de la fama apunta a la gloria inmortal, para la cual el individuo sacrificará los goces y la existencia misma. Una tercera forma es la pasión de engendrar hijos

espirituales, la pasión que manifiestan el artista creativo y el pedagogo, quienes plantan sus pensamientos en las mentes vivas de los demás.

Un educador de esa índole era el mismo Sócrates. Diotima hace aquí una pausa para decirle que, si bien puede iniciarse en esos Misterios Menores de Eros, duda de que éste sea capaz de la perfecta revelación. Platón quizá desea implicar aquí que la visión del mundo eterno, en los Misterios Mayores que siguen, le fue negada al Sócrates histórico, a menos que prefiriéramos decir al Sócrates de los diálogos de juventud. La inmortalidad en las tres formas arriba mentadas es esa inmortalidad en el tiempo que la criatura mortal puede conseguir al perpetuar su especie, su honor, su trabajo creativo, o sus pensamientos, en otras creaturas mortales. En los estadios superiores que se describen a continuación, Eros se desvincula de su objeto individual y de la belleza física. Se convierte ahora en la belleza moral y, a continuación, en la belleza intelectual que se troca en la pasión filosófica por la verdad eterna. El objeto final, que abarca todas estas formas, constituye una belleza absoluta y divina. El alma que con ella se une mediante el conocimiento se convierte en divina e inmortal. La energía que presta alas al alma para sus más altos vuelos es la misma que aparecía en el instinto de perpetuar la especie y en las formas inferiores de ambición. Es la única fuerza motora del alma; y en el *Fedro* al alma se la define no ya como el ser pensante opuesto al cuerpo, con sus emociones y deseos, sino como la fuente automotora de todo movimiento. Si el Eros es la energía del alma automotora, la división del alma en varias "partes" puede entenderse como la diversión temporal de parte de esta energía del objeto que le es propio para fines incidentales a su encarnación en un cuerpo mortal. La temperada armonía del natural humano perfecto se alcanzará no por la represión, sino por la reorientación del deseo.

La conversión del Eros desde sus formas inferiores hasta la pasión por la sabiduría enaltece las naturalezas fi-

losóficas, cuyo adiestramiento para el gobierno de la comunidad se describe en los libros VI y VII de la *República*, por encima de los amantes de la belleza física, inmersos en el mundo de ensoñación y apariencias. La virtud que aquéllos han de poseer consiste en un conocimiento cuyo objeto es el Bien en sí mismo, el principio de toda verdad y de todo ser, de igual manera que el sol es, en el mundo visible, el hontanar de toda luz y de toda vida. El descubrimiento del mundo de las Ideas ahondó inconmensurablemente la concepción platónica de ese conocimiento que es la virtud. Ya no designa, pues, el arte racional de la conducta, sino un reconocimiento del significado final del universo todo. El supremo objeto de conocimiento que "toda alma busca, adivinando su existencia, pero incapaz de decir en qué consiste", se halla más allá incluso del mundo inteligible. El ojo del alma ha de volver su atención desde los ídolos de la Caverna –símbolo del mundo de la apariencia– y acostumbrarse a la luz de la verdad inteligible, hasta que pueda resistir la mirada franca al sol.

Esa facultad que se ejercita se llama Razón; y Platón distingue aquí dos fases complementarias de su actividad: el Intelecto (*dianoia*) y la Intuición (*noesis*). El procedimiento del Intelecto es el del razonamiento discursivo y deductivo que opera en las ciencias matemáticas. La geometría, por ejemplo, asume ciertas premisas, cual si fueran evidentes de por sí, y procede a deducir una serie indefinida de conclusiones necesarias, mas la Razón también es capaz de realizar un movimiento en dirección opuesta, hacia arriba, desde la consecuencia a la premisa que la había implicado. Las asunciones de la geometría no son en realidad últimas. Las ramas de la pura matemática constituyen una sola cadena de verdades necesarias, deducibles de la última premisa de la ciencia de los números (aritmética), que acaso podríamos formular como "la existencia de la unidad".[9] La unidad es un aspecto del Bien. El movimiento ascen-

9. En el diálogo *Parmenides* 143, se sugiere que la serie entera de los números es deducible del postulado: "el Uno existe".

dente es debido a un poder de adivinación, por expresarlo de esta guisa, la cual aprehende una verdad anterior por un acto de Intuición inmediato.

A la razón es menester adiestrarla en los argumentos deductivos de la matemática. Pero los conceptos matemáticos no son los únicos objetos del conocimiento, como tampoco es la unidad el único aspecto del principio único. Están las demás Ideas, que culminan en el mismo principio bajo su aspecto en cuanto Bien, aunque también participan, con la estructura matemática, de los atributos de verdad y belleza. De la matemática los filósofos pasarán a la dialéctica, al estudio de los conceptos éticos, con una técnica desarrollada que aboca a la definición de términos morales. Aquí el razonamiento deductivo del Intelecto ocupa un lugar secundario, al ser empleado en la crítica de "hipótesis" o definiciones tentativas propuestas por un interlocutor y probada merced a las consecuencias de ellas dimanantes. La "hipótesis" se alcanza por medio de un esfuerzo de la Intuición para percibir el contenido de una Idea. Si las consecuencias prueban que la sugerencia propuesta es unilateral, en exceso limitada o en exceso amplia, será rechazada, y el interlocutor bosquejará una nueva definición, que habrá de cuadrar más cabalmente con el significado buscado. La crítica del Intelecto se aplicará otra vez, y de esta suerte el proceso continuará *vía* la Intuición y el Intelecto en ritmo alternativo, hasta que la Idea, que ha sido todo este tiempo confusamente entrevista, se aprehenda en su plenitud. Incluso cuando una Idea se conoce, empero, ese conocimiento constituye una parte de todo el sistema de la verdad. La Intuición debe ascender más y más hasta llegar a su cima, desde la cual la verdad parcial podrá ser contemplada en relación con toda la restante verdad: la Idea misma del Bien. Si tal incondicional principio es alguna vez alcanzado, el Intelecto puede entonces proceder a una deducción completa de la estructura de la realidad.[10]

10. *República*, 511 B: "Entiende —dice Sócrates— que mediante la segunda división (la división superior) del mundo inteligible (la esfera de la

El filósofo si consigue arribar a esa meta, contemplará entonces el mundo tal como el mismo Dios lo ve, y se hará semejante a Dios, o sea, distinguidor del bien y del mal. Si la virtud es conocimiento, nada inferior a esto podrá ser llamado conocimiento perfecto; y el hombre que lo alcance será entronizado entre los hombres como absoluto legislador. Será entonces cuando la república perfecta verá la luz del día.

En el *Fedón* y en la *República* los mundos sensibles e inteligibles se hallan agudamente separados, y la relación que existe entre ellos es oscura. Si la Dialéctica se ocupa absolutamente de las Ideas, "separadas de todos los sentidos", ¿cómo alcanza el poder del pensamiento ese su primer escalón sobre el que "montará para ascender después"? La teoría de la Reminiscencia replica a esto que la memoria de una Idea contemplada antes de nacer es despertada por la percepción de sus imperfectas copias en el mundo de los sentidos. El encomio mítico de Eros, expuesto por Sócrates en el diálogo *Fedro*, identifica este acto de la reminiscencia con lo que pudiéramos llamar un proceso de "abstracción". El hombre, y sólo el hombre posee la Razón, la cual le capacita para "comprender por medio de la Forma (Idea) una unidad recogida mediante la reflexión de numerosos actos de percepción; y éste es un recuerdo de las cosas que con anterioridad había visto con su alma, cuando viajó en compañía de los dioses, desprecia-

---

Dialéctica), me estoy refiriendo a eso que el proceso del razonamiento por sí mismo aprehende en virtud del poder de la dialéctica, tratando a sus hipótesis no como principios últimos, sino como 'hipótesis' en el sentido literal del término, o sea, como cosas 'colocadas debajo' sobre las cuales el razonamiento puede elevarse y saltar (el movimiento hacia arriba de la Intuición), con el fin de que, procediendo directamente a eso que no tiene condición, esto es, el primer principio del universo, pueda así aprehenderlo; y, a continuación, volviéndose y ateniéndose a las consecuencias derivadas de ese principio, sea capaz de descender así a una conclusión, sin hacer uso de ningún objeto sensible, sino de las Ideas, a través de las Ideas, hasta las Ideas y concluyendo con Ideas".

dor de lo que ahora llamamos real y alzando su mirada hacia arriba, hacia la realidad verdadera" (249 B). Se nos dice, además, que de los tres aspectos de lo divino —la Belleza, el Bien y la Verdad—, la Belleza es la única que podemos ver con los ojos del cuerpo, tal como una "interna luz" en sus semejanzas terrenales. La percepción de la Belleza por parte del individuo origina la distracción del Amor, el cual es una forma de "divina locura", comparada a la inspiración de la profecía, del entusiasmo religioso y de la poesía. A esta locura se la exalta por encima de la sobriedad racional; el influjo de la belleza crea las alas que Psique ha de recibir de Eros para remontarse al vuelo altísimo de la intuición filosófica.

La teoría de la Reminiscencia es contemplada aquí desde otro ángulo. La Idea, unidad compartida por lo múltiple, se discierne intuitivamente en cuanto belleza; es como si el tipo perfecto se revelase —en el interior o a través de la copia imperfecta. La primera impresión es oscura y confusa. La Dialéctica la clarifica, la Dialéctica que en el *Fedro* se describe como compuesta de dos procesos complementarios, la síntesis y el análisis, los cuales confluyen en la Definición. La Definición constituye una aseveración explícita y completa del contenido de la "especie indivisible". Por mor de este procedimiento se concibe a las Ideas como una jerarquía, en la cual el término superior está vinculado al inferior como el género lo está a su especie subordinada. La síntesis es un acto de la Intuición, por el cual "se examinan juntas" la fórmula específica que va a ser definida y un número de otras que tal vez estén "ampliamente diseminadas", para adivinar así la simple Forma genérica bajo la cual todas ellas han de reunirse. Todo dependerá de la corrección de esta intuición; mas es un acto de iluminación, no un método en el que pueden ofrecerse reglas. El género se divide a continuación y de forma sistemática "donde las junturas naturalmente se presentan", o sea, hacia abajo mediante las clases y subclases intermedias, dotada cada una de su diferencia específica, hasta la

especie indivisible. Este término inferior constituye una Forma que no puede ser dividida más allá, puesto que nada existe inferior a ella en tal escala, sino un número indefinido de seres individuales cuya Forma ella misma es: o sea, los miembros de su especie, incognoscibles en la medida en que contienen algo más que no su Forma específica común. Esa es precisamente aquella misma Forma que fue confusamente aprehendida en el acto inicial de la intuición. Lo que se logra mediante ese proceso dialéctico es una descripción explícita de su contenido; y, además, la Forma definida de esa manera se coloca en la relación adecuada con las restantes Formas a ella afines. La definición consiste en el término genérico y en todas las diferencias específicas de las clases intermedias. El método se ilustrará con mayor profusión en el *Sofista* y el *Político*. El tal exhibe el ritmo alterno de la Intuición y el Intelecto, que en las ciencias matemáticas se emplean para adivinar las premisas y para deducir las conclusiones de las pruebas demostrativas.

La descripción de la Dialéctica indica que el mundo inteligible incluye una jerarquía de las clases naturales, o de "tipos fijados en la Naturaleza". Tal estructura apunta a un posible objeto de una ciencia de la Naturaleza; y por un fragmento de la Comedia Vieja sabemos que el método de la División fue aplicado en la Academia para la clasificación de las especies animales. La creencia en un número de clases reales eternamente existentes se perpetuó como un postulado fundamental en la filosofía de Aristóteles.

Hacia el final del *Fedro*, el filósofo recusa la palabra escrita como algo no mejor que el hermano bastardo del lenguaje vivo y anhelante que puede imprimirse en el cerebro del discípulo. Platón habla como si los diálogos que nos ha legado no fueran sino pasatiempos compuestos para distraer el ocio del jefe de la Academia, cuya obra seria habría que buscar en otro lugar, en la relación viva con sus alumnos. Es probable que pasasen entonces algunos años sin que escribiera nada. Otro ensayo práctico de reforma so-

cial hubo también de ocupar su tiempo. Con la ascensión del joven Dionisio al trono de Siracusa en el año 367 a. de C., Platón intentó una vez más la conversión de un déspota a la filosofía. Este viaje, que el éxito no coronó, pudo haber interrumpido la composición de la serie final de diálogos: el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político*.

IV. Los diálogos de vejez

El recién descubierto Mundo de las Ideas había aún de ser explorado y conquistado. Su completa conquista implicaría la deducción de un sistema racional y coherente del universo a partir de un principio absoluto. Si bien Platón pensó en su momento que tal camino semejaba claro, el hecho es que no nos comunicó un resultado completo. El diálogo *Parménides* principia con una aguda crítica de su propia teoría de las Ideas, formulando ahora dificultades silenciadas en el *Fedón* y quizá sacadas a luz a raíz de las discusiones mantenidas en la Academia. (1) ¿Le es posible a una Idea, al igual que a una cosa material, ser sujeto de proposiciones y poseer multitud de predicados sin perder por ello su unidad? (2) La extensión del Mundo de las Ideas se troca en un problema si la Lógica postula que Universales cual el "Barro" o la "Basura" existen, Universales de los que apenas si podemos pensar que la Metafísica admita como formas eternas de la realidad. (3) No se ha encontrado aún ninguna explicación satisfactoria sobre la relación existente entre la Idea y su grupo de cosas sinónimas. El problema no puede evadirse estimando que las Ideas son meros pensamientos que únicamente existen en nuestras mentes, o bien reconociendo tan sólo una relación de semejanza entre la Idea y la cosa. El abismo que se abre entre el Mundo Ideal y el Mundo Sensible amenaza con no ser nunca salvado. Los modernos críticos discuten si los ejercicios de dialéctica abstracta que colman el resto del diálogo ofrecen algo más que no meras sugerencias

para una posible respuesta a tales cuestiones. Mas la necesidad de tal respuesta se postula con énfasis: las Ideas son indispensables para el pensamiento.

Esta conclusión es la que recalca por vía de negaciones el diálogo *Teeteto*, al probar que el conocimiento no se halla en la sensación o en la percepción sensorial, o en la "verdadera fe" que la persuasión puede inducir o aniquilar. La sensación es infalible, pero no aprehende la realidad; los objetos inmediatos de los sentidos son cualidades que únicamente se manifiestan en un proceso que acaece entre los órganos sensoriales y los entes físicos. Y tal proceso no puede hacerse con la verdad; puesto que la tal es una propiedad del juicio, y todo juicio ha de contener por lo menos un término que no es un órgano sensorial. La discusión de los derechos de la llamada verdadera fe muestra que los enfoques empíricos de la mente en cuanto mero receptáculo pasivo de impresiones procedentes del exterior, no podrá explicar jamás cómo es que erramos en nuestros juicios. De pasada Platón refuta las doctrinas que él adscribe a Protágoras, según las cuales aquello que a cada hombre le parece real es real para él, y lo que cree cierto es cierto para él. Al mismo tiempo, rechaza la extrema posición heraclitana, según la cual se niega que exista un ser estable, aunque aún sigue sosteniendo que los objetos sensibles están en perpetuo cambio y que es imposible conocerlos. El diálogo defiende la vieja posición de que no puede darse conocimiento fuera de las Ideas.

A esta crítica del mundo aparencial y de su campeón, Protágoras, le sigue una conversación en la que se define al Sofista como un ciudadano de ese mundo, forjador de ilusiones a su vez. El intento comporta una discusión sobre el sentido de la apariencia irreal y la falsedad en el discurso y el pensamiento. El trato de la primera cuestión no resuelve el problema de la relación entre una Idea y los seres descritos, en cuanto copias en parte irreales de ella. Tan sólo hallamos una revisión de las teorías de lo real, que desembocan en una crítica tanto del materialismo, el cual postula

únicamente el cuerpo sensible, como de los "amigos de las ideas", quienes admiten únicamente la realidad de "intangibles e incorpóreas Formas". Se afirma que al menos algunos entes perfectamente reales han de ser capaces de vida e inteligencia, y, en consecuencia, de cambio. Los amigos de las Ideas no tienen por qué imaginarse que las Formas inmutables constituyen la totalidad de lo real. Platón parece aquí dejar espacio para la Mente Divina, o sea, ese elemento del alma humana que conoce la verdad y, acaso, de inteligencias no humanas cual son las que gobiernan el movimiento de las estrellas.

Las discusiones lógicas que aparecen a continuación esclarecen ciertas falacias en torno a las proposiciones negativas y atañen, por vez primera, a proposiciones en torno a las Ideas, las cuales reciben el trato de "clases", jerárquicamente coordinadas.[11] Oficio del dialéctico, por medio de la síntesis y el análisis, será el establecer sus relaciones. Todo discurso depende de la combinación de las Ideas entre sí. El falso discurso y el falso juicio pueden explicarse ahora. Una opinión (*doxa*) es la conclusión de un proceso de pensamiento, el silencioso diálogo que el alma establece consigo misma. El discurso consiste en la expresión de un juicio en una combinación significativa de palabras. Será falso cuando asevera sobre su objeto algo distinto de lo que éste es. La "Apariencia" (*phantasia*) se definirá en sentido psicológico, como "una mezcla de sensación y juicio", con la irreal implicación de que el elemento de falsedad que contenga se deberá al juicio. Esta demostración de la

11. Platón escoge a propósitos de ilustración "algunas de las más amplias (*o* más importantes) clases": el Ser, la Identidad, la Alteridad, etc. No dice que éstas sean "*las* clases superiores" en la jerarquía, ni las llama categorías, ni indica que, en algún sentido, desbanquen a las Ideas de sus primeros diálogos. Tampoco efectúa una distinción clara entre relaciones y predicados, sino que aún habla como si "A es distinto de B" significase o implicara que A "participa de la Forma de la Alteridad" (255 E). Con todo, el lenguaje que se emplea en todo el texto es tan vago que hace las interpretaciones sumamente inciertas.

posibilidad del discurso errado, del juicio y de la apariencia justifica la definición del Sofista como una especie de hacedor de imágenes, perito en el arte de engañar.

El *Político* prosigue la conversación iniciada en el *Sofista*. Este diálogo define las competencias del arte supremo de la gestión pública entre los humanos, al rechazar la teocracia como impropia de este mundo. El ideal sigue siendo el del filósofo-rey, el cual gobierna sin leyes; mas, en su defecto, será menester idear leyes tal y como él las aprobaría. Platón acometió esta tarea en las *Leyes*, su última obra. Halla en ella la solución práctica en base a una amalgama de monarquía constitucional y de democracia.

Esta serie de diálogos críticos no se cierra en sí misma, pues aparecen problemas a los que no se da solución. El *Sofista* y el *Político* semejan prometer un próximo diálogo, el *Filósofo*, en el que Sócrates hubiera tomado otra vez la dirección. De haberse proyectado, el hecho es que jamás fue escrito. En su lugar hallamos otra inacabada trilogía. El *Timeo* se abre con una narración sobre la creación del mundo y del hombre; el *Critias* (un fragmento) estaba destinado a describir una comunidad como la expuesta en la *República*, identificada aquí con la Atenas prehistórica, que salvaría al mundo mediterráneo de una invasión de los habitantes de la Atlántida, arrasada después por diluvios y terremotos. El *Hermócrates* (que no llegó a escribirse) acaso nos hubiera descrito el surgimiento de la sociedad existente tras la catástrofe, y el establecimiento de otra constitución, de segundo rango ésta. Es probable que Platón abandonara este esquema por ser demasiado extenso y que empleara el material compilado para la composición de las *Leyes*.

La cosmología del *Timeo* constituye un prefacio para la proyectada revisión de la historia humana y de las instituciones sociales; culmina en la descripción de la naturaleza moral y física del hombre. Tal cosmología está ideada en consciente oposición al mecanicismo propio de los presocráticos y de Demócrito. Platón sostenía que el movi-

miento puede originarse únicamente en virtud del principio de la vida, o el "alma", y que el alma, o almas, que ocasionan esos movimientos del Universo han de gobernarse por la Razón, de acuerdo con fines que son buenos. Las *Leyes* (966) afirman que sobre esos dos descubrimientos descansa la fe, indispensable para la comunidad humana, en los dioses, cuya providencia se ocupa del bien y el mal de los mortales. De esta manera, las consideraciones metafísicas, religiosas y morales se combinan para dictar un tipo de cosmogonía que es creacional, antes que evolutiva, aunque nada sea lo que, en sentido ulterior del vocablo, se crea de la nada. El mundo es la obra de un divino Artista, que, por ser él bueno, desea que todos los seres sean, en la medida de lo posible, como él mismo. El artista trabaja sobre un material existente, y con referencia a un modelo. El modelo divino está, en primer lugar, representado por el eterno mundo de las Ideas, cuya existencia se asevera a lo largo del íntegro texto del *Timeo* con todo su antiguo énfasis. A ese material se le describe como principio visible del devenir, cuyo desordenado movimiento se reduce al orden y a la armonía por medio de la creación de un universo vivo, dotado de un alma racional y de un cuerpo.

Ese mismo Mundo-alma constituye un compuesto de los dos principios del Ser y el Devenir, o "la Identidad y la Alteridad". Está aquél ordenado según las raciones numéricas que hallamos en la armonía musical; y su substancia se divide en los dos círculos, ecuatorial y eclíptico, de la esfera celeste. El círculo de la identidad está subdividido en las órbitas planetarias. En este punto la forma mítica o alegórica de la exposición enmascara una inexplicable transición del orden puramente lógico al orden físico, lo cual es característico de esta parte del *Timeo* y reaparece en la construcción del cuerpo del universo. El cuerpo visible y tangible se reduce a los átomos, los cuales tienen la forma de cuatro de los sólidos geométricos regulares; esas mismas formas se descomponen en triángulos elementales y los triángulos pueden expresarse por medio de relaciones

numéricas. La materia aparece a veces como una substancia indeterminada franqueada por esas formas, a veces como mero Espacio. En otros lugares parece estar últimamente reducida al principio lógico de la "alteridad" o la multiplicidad, como si la dispersión de los objetos en el espacio se derivase de la Forma lógica de la Alteridad, la cual (como se aseveraba en el *Sofista*) separa las Ideas mismas, puesto que cada una de ellas *no es* (esto es, es otra) ninguna de las demás. De esta suerte, la cosmogonía, que aquí no podemos seguir en detalle, deja aún en la sombra el vetusto problema sobre cómo relacionar el mundo eterno de las Ideas con los mutables seres del tiempo y del espacio. El mecanismo de los cielos visibles y de las criaturas vivientes de la tierra emerge de un misterioso transfondo de entidades lógicas, el cual cela en sí mismo ese poder del Verbo que se hace carne.

Que tal esquema es, en algún sentido, mítico, ya ha sido reconocido; y por lo común se supone que la forma mítica constituye un disfraz alegórico que puede desprenderse de modo que se descubra una teoría coherente del universo. Platón, se cree, escogió envolver en confusa e incluso contradictoria imaginería una doctrina racional que pudo haber expuesto en términos prosaicos y literales. Mas los intérpretes que invierten su procedimiento arriban a resultados conflictivos y arbitrarios. En el pensamiento platónico sobre Dios, el universo y el alma, existe un irreductible elemento mítico. El vocablo "mito" posee, empero, más de un sentido. El heleno *mythos* con el significado "relato", "narración", lo emplea el mismo *Timeo* para describir las rapsodias físicas que colman una gran parte del diálogo. Las tales parecen englobar los mejores resultados de la reflexión contemporánea en los campos de la astronomía y de la medicina. Para Platón, no obstante, "el mundo físico real, precisamente porque no puede analizarse completamente en combinaciones de conceptos lógicos, sino que comporta un factor de irracional hecho sensible, es incapaz de constituir un objeto de ciencia propia-

mente dicha. Toda conclusión que sobre su estructura e historia podamos inferir la expondremos no como probado resultado de la ciencia, sino como, en el mejor de los casos 'un probable *mythos*' ".[12] Tal relato puede ofrecerse en la más sencilla prosa; el elemento de falacia está no en el modo de exposición, sino en el objeto descrito, el cual constituye únicamente una imagen fugitiva de lo real. Tal sentido de la voz *mythos* no implica el empleo de imaginería poética. Platón reconoce asimismo un tipo alegórico de mito. El Guardián del Estado Ideal compondrá mitos que informen a sus ciudadanos no filósofos de aquellas verdades que se hallan más allá de sus intelectos. El elemento de la falsedad reside aquí en la forma alegórica; mas la verdad que contiene es algo supuestamente conocido pero deliberadamente disfrazado. Pues bien, los mitos que aparecen en los diálogos platónicos son, en parte, alegóricos; pero aquellos que versan sobre Dios y el alma no pueden transponerse completamente en términos racionales y prosaicos. Los tales contienen un elemento de ese pensamiento poético no-racional que el *Fedro* reconocía como portador de intuiciones de la verdad inaccesible a los intelectos más sobrios. Cuando la imaginería presente en el mito de la creación del *Timeo* se disuelve en el método de interpretación alegórica, con ello desaparece lo que Platón en su vejez estimaba más y más alto, a saber, la creencia en un "Hacedor y Padre de este universo", quien no sólo planeó el mundo, sino que se preocupa de los destinos del hombre.

El diálogo *Filebo* contiene la última palabra de Platón sobre la naturaleza de la felicidad humana, tema que ocasionó acaso una controversia mantenida en la Academia entre Eudoxio, el correligionario hedonista de Platón, y otros que negaban que el placer constituyese un bien de por sí e identificaban la felicidad con la sabiduría. Se afirma aquí que ésa estriba en una vida que combina todas

12. A. E. Taylor, *Plato*, p. 51.

las formas de conocimiento con placeres inocentes y puros. La mezcla debe su bondad a las cualidades de la belleza, la verdad y la mesura. Juzgado con respecto a tales cualidades, al placer se le declara, por razones metafísicas, inferior a la Razón y al conocimiento.

Sabemos por Aristóteles algunas cosas sobre esta fase final del pensamiento de su maestro, en la cual desarrolló la doctrina pitagórica de que todas las cosas representaban números. Distinguía así los números Dos, Tres, y demás, los cuales son Ideas, no únicamente en contraposición a conjuntos de otras tantas cosas, sino también en contraposición a una clase intermedia de números que aparecen en las proposiciones matemáticas del tipo $2 + 2 = 4$. Un Número Ideal es único, no puede ser sumado a sí mismo y no está compuesto por unidades. Tales números se derivan de un principio formal, a saber, el Uno, y de un principio material, a saber, lo "grande y lo pequeño" o la "Dualidad Indeterminada", llamada así porque "se sostiene que lo indefinido procede a lo infinito tanto en la dirección del aumento como en la de la disminución". Los principios son llamados, en el Filebo, con sus apelaciones pitagóricas, lo Limitado y lo Ilimitado. En el mundo físico, lo Ilimitado se ejemplifica con la díada "Más caliente-más frío" o, en el campo acústico, "más agudo-más grave". Lo Limitado se representa con la expresión de "todo aquello que comporte la razón de un número o la medida con respecto a otro" (1/1, 2/1, etc.). La unión de entrambos principios produce "un ser mixto que ya ha devenido", verbigracia, la salud, la armonía musical, las estaciones templadas, etc. Parece como si Platón hubiera sostenido que los mismos Números podían analizarse según sus principios correspondientes. Las magnitudes idealmente espaciales constituyen una clase de Ideas más complejas, en las cuales los números sirven de principio formal, constituyendo el espacio el principio material. Por debajo de éstas se ubican los números y magnitudes matemáticas y, finalmente, los átomos del espacio real. Parece, además, que Platón conside-

raba ya que todas las Ideas eran, en algún sentido, "Números", compuestos de sus correspondientes principios. En este punto el principio formal puede identificarse con el Uno en su aspecto del Bien. El material es el principio de la multiplicidad en el Mundo Ideal. Las Ideas constituidas en esta suerte sirven como principio de lo Limitado a los seres sensibles.

También poseemos confusas noticias de una inédita disertación platónica sobre el Bien. Mas si las notas conservadas por los discípulos hubieran llegado a nuestras manos, no es probable que pudiéramos entenderlas. De hecho, contamos con la propia seguridad de Platón de que ello nos sería imposible. En su postrera visita a Siracusa (361 a. de C.) le había comunicado a Dionisio algún punto, pero en modo alguno el contenido íntegro de lo que entonces tenía en mente con respecto a esas cuestiones finales de la filosofía. Con ulterioridad, Dionisio compuso un tratado en el cual se ofrecían esos puntos como doctrina propia. De este intento y de otros similares Platón asegura que nada fue lo que sus autores coligieron.

> No hay, ni habrá, ningún escrito que salga de mi mano sobre estos extremos, pues que se hallan más allá de cualquier medio de expresión que exista en los demás campos de saber; antes bien, tras mucho meditar sobre el tema, en vida en común de filosófico coloquio, de pronto, cual de lampante chispa, amaneció una luz que, una vez surgida del alma, se alimenta después de sí misma. Mas de esto sí estoy seguro: que, si tales cosas se pudieran escribir o expresar con palabras, nadie podría hacerlo mejor que yo; sé también que, si su expresión escrita fuera deficiente, yo sería el más atormentado. Y, si yo estimase que esas cosas se podían ofrecer al mundo en el discurso o la escritura de una manera apta, ¿en qué empeño más noble podría yo haber ocupado mi existencia, si no en la composición de una obra de altísimo servicio a los hombres, en la que se revelara la Naturaleza a todos los ojos bajo la luz del día? Mas no pienso que los intentos realizados en ese campo su-

> pongan buenos frutos para los mortales, a menos que sea para esos pocos, muy pocos, que ya están capacitados, mediante una mínima indicación, para realizar por sí mismos tal descubrimiento. En cuanto a los demás, algunos se ensoberbecerían con un hálito del todo ofensivo de falsa superioridad; otros, con un altivo y presuntuoso engaño de haber logrado comprensión de tan grave materia (*Epístola* VII, 341 C-E).

De estas palabras podemos inferir que existieron momentos en los que Platón creyó para sí que había alcanzado una luminosa visión de la realidad, en la cual los derechos del intelecto lógico y de la intuición poética se conciliaban y el orbe aparecía en ellos a la vez racional y armonioso. Todo lo que él podía ofrecer a los demás era una "mínima indicación", tal que pudiera capacitar a otros a descubrir por sí mismos ese conocimiento que, como Sócrates había aseverado, es imposible enseñar.

V. Aristóteles

Aristóteles se unió a la Academia a los dieciocho años de edad (367 a. de C.), aproximadamente en el tiempo en que Platón realizó su segunda visita a Sicilia, y en ella trabajó hasta la muerte del maestro en el 347 a. de C. Había nacido en Estagira, en la península de Tracia, en una colonia helena cuya metrópolis eran las ciudades de Andros y Cálcide, de donde procedía su familia materna. Su padre Nicómaco era médico, vinculado a la corte del rey Amintas II de Macedonia. Las influencias intelectuales de los años de formación del joven Aristóteles procedieron de la ciencia médica y de la física, intactas, en aquella porción del orbe griego, por la revolución intelectual que Sócrates había principiado en Atenas.

Sus tendencias intelectuales se dirigieron siempre, de forma natural, hacia el estudio de los hechos empíricos;

dio en coleccionarlos con infatigable industria e intentó darles cabida en un sistema enciclopédico del Universo. No obstante, durante los veinte años que transcurrió en la Academia, como discípulo y compañero de Platón, se convirtió, de una vez para siempre, en un platónico. La obra de su vida consistió en un gigantesco esfuerzo por violentar el aparato del pensamiento platónico para que diera cuenta del mundo natural revelado por la observación.

En el estado actual de nuestros conocimientos, es imposible bosquejar el desarrollo del pensamiento aristotélico. De los diálogos que compuso durante su estancia en la Academia sólo sobreviven algunos fragmentos. Sus colecciones de materiales han perecido casi en su totalidad. Los trabajos que han llegado a nuestras manos constituyen un *corpus* de tratados principalmente dirigidos al ámbito de la Escuela y poco conocidos fuera de él hasta que fueron publicados por Andrónico de Rodas, en tiempos de Cicerón. Consisten algunas partes en lecciones redactadas en forma más o menos sucinta; otros semejan ser compilaciones de ensayos de diversas fechas, coleccionados bien por el mismo Aristóteles bien por sus discípulos tras su muerte. Cuando la labor crítica haya fijado la estratificación de estos escritos, se podrá proceder a reconstruir la historia del pensamiento de Aristóteles. Un gran avance en este campo lo representa el libro de W. Jäger intitulado *Aristóteles*, el cual supera todas las anteriores biografías. Otros eruditos trabajan en el mismo filón; mas algunos de los resultados se hallan aún en estado de discusión y es de esperar una larga controversia hasta que se arribe a un acuerdo.

Los diálogos compuestos en la Academia estaban dirigidos, cual era el caso con los de Platón, al público culto. Parece ser que algunos estaban modelados de cerca sobre los escritos del maestro en su período medio, tanto en su estilo como en su contenido. En otros la forma de exposición dramática se abandonaba en aras de una nueva, la recogida ulteriormente por Cicerón, en la cual una serie de discursos se pronuncian sobre algún tema ya propuesto

por un director del coloquio, quien procede, como conclusión, a efectuar un resumen. El tratamiento del tema de la inmortalidad del alma en el diálogo *Eudemo*, fechado a la muerte del platónico Eudemo de Chipre en el 354 a. de C., reproduce la concepción de la vida y la muerte expresada en el *Fedón*. Por aquellos años Aristóteles consideraba que el alma era una substancia, y no una forma inseparable de la materia del cuerpo, y seguía adscrito a la teoría de las Ideas —prueba incidental de que las doctrinas del *Fedón* no habían sido abandonadas por su autor. Otra obra de ese período, el *Protréptico*, nos revela la simpatía que Aristóteles abrigaba por ese impulso que a lo largo de toda su vida compelió a Platón a retirarse de las tareas de la reforma práctica en favor de la contemplación religiosa de la verdad. Se trataba de un exhortación, redactada según el modelo puesto en boga por Isócrates, a la práctica de la vida del filósofo dirigida a un príncipe reinante, Temisón de Chipre.

Tras la muerte de Platón y la designación de su sobrino Espeusipo para la dirección de la Academia, Aristóteles quizá estimó que no le era posible continuar sus trabajos bajo la égida de un hombre de inferior potencia intelectual. Con Jenócrates, quien había de suceder más adelante a Espeusipo, se retiró a Asos en la Tróade, en donde dos platónicos, Erasto y Corisco de Escepsis, mantenían relaciones de amistad con el déspota del lugar, Hermeias de Atarneo, el cual también había sido en tiempos miembro de la Academia. Allí Aristóteles desposó a la sobrina de Hermeias, Pitia. En este círculo platónico residió por un período de tres años, para pasar a enseñar a continuación en Mitilene de Lesbos, patria de su colaborador y sucesor Teofrasto. En el año 343 fue invitado por Filipo de Macedonia, quien es probable que le hubiera conocido en su juventud, para que tomara a su cargo la educación del joven Alejandro, a la sazón de trece años de edad.

En este segundo período de su vida Aristóteles seguía designándose con el apelativo de platónico; mas la muerte

del maestro ya le había liberado de todo sentimiento de respeto hacia el venerable antecesor; y, como adalid de una nueva escuela, se sentía llamado a formular sus propias doctrinas. Su predisposición mental originaria se afirmaba ahora en él en antagonismo más claro con aquellas místicas metamatemáticas del último Platón. En el diálogo *Sobre la Filosofía*, hoy perdido, y que acaso constituía el programa de la Escuela de Asos, se lanzaba un ataque a la teoría platónica de las Ideas y, en particular, a la de los Números Ideales, en cuanto distintos de los números de la matemática. La obra se abría con una reseña de la sabiduría antigua, oriental tanto como griega, cuyos fragmentos apreciaba Aristóteles como sobrevivencias de catástrofes que, de tiempo en tiempo, habían asolado la civilización. La cosmología que exponía al final tenía un carácter teológico tan marcado como la que aparece en el *Timeo*. El creador mítico y su modelo ideal, empero, están ya eliminados. El mundo no tiene aquí ni principio ni fin. El movimiento de las estrellas es la moción voluntaria que les imprimen sus inteligencias rectoras. A Dios ya se le concibe como un Motor Inmóvil, o sea, una pura Forma inmutable, separada del Mundo. Alguna de las más antiguas partes de los tratados conservados se remontan a este período.

VI. Forma y materia, el acto y la potencia

Con el rechazo por parte de Aristóteles de la teoría platónica de las Ideas, el centro de la realidad se mutaba otra vez hasta el mundo natural del tiempo y el cambio. Una ciencia de la Naturaleza, tal como Platón no podía conceder, se hace aquí posible, si el orbe que la experiencia brinda contiene objetos que son reales en el más pleno sentido de la palabra. Para Platón, el mundo de las Formas inmateriales contenía la verdadera "Naturaleza de las cosas", y los objetos del conocimiento. En la jerarquía de las Ideas, el método del Análisis llevaba a la definición, por

medio de las categorías del género y las diferencias, de los objetos inferiores del conocimiento, a saber, la esencia indivisible de una clase o grupo natural. El problema estaba llamado a encontrar una relación inteligible que vinculara esa Forma específica que hallamos en el mundo ideal con los miembros individuales de la especie. Aristóteles trató de evadir esa dificultad negando realidad independiente a la Idea. La Forma específica, de hecho realizada en cada individuo, es primariamente real, y constituye la naturaleza del ser que la posee. El mundo real entonces, ya no es un mundo de universales, sino de cosas concretas que percibimos. Aunque tales cosas se mudan y perecen en el tiempo y están sujetas a mutación, las tales contienen una constante realidad. La Naturaleza es, en primer lugar, un reino de Formas específicas realizadas en la materia; y todas esas Formas constituyen un invariable y limitado conjunto de características que pueden ser definidas y conocidas. El principal propósito de la ciencia estriba en definir tales esencias y en demostrar verdades universales sobre ellas. La filosofía aristotélica posee su centro en este punto. Su utillaje conceptual está designado a explicar la naturaleza de la substancia individual, y cómo ésta puede llegar a ser y sufrir mutación.

Los objetos de la ciencia física son seres que poseen materia sensible y movimiento. Estas dos características los distinguen de los objetos de las demás ciencias teóricas, la matemática y la metafísica. Los objetos de la matemática, en verdad, no existen separados de la materia sensible; el número y la forma geométrica existen tan sólo como determinaciones de las cosas físicas, aunque los matemáticos los estudien haciendo abstracción de éstas. Sin embargo, en cuanto así abstraídos, los tales son incapaces de moción, y poseen tan sólo "materia inteligible", esto es, un "principio de individuación" que distingue entidades en lo conceptual idénticas (por ejemplo, dos círculos). Esta "materia inteligible" es el espacio geométrico, el cual no es imaginario, sino que constituye una abstracción de la misma clase

que los objetos matemáticos. El estudio de los objetos que son no sólo incapaces de movimiento, sino del todo inmateriales, constituye el campo de la metafísica, también llamado teología, en razón de que el principal entre esos objetos es Dios. Habida cuenta de que la teología de Aristóteles constituye un apéndice a su filosofía de la Naturaleza, habremos de buscar el núcleo de su pensamiento en el análisis de los objetos centrales de la ciencia física.

En la *Física* se postula que "los objetos naturales son los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples —la tierra, el fuego, el agua y el aire". La Naturaleza inorgánica está compuesta por esos cuerpos simples y por sus inertes componentes; la Naturaleza orgánica, por las criaturas vivas, agrupadas en especies. La criatura viva individual puede ser analizada, en primer lugar, en su Forma específica, sus restantes atributos y su Materia.

La Forma específica constituye un principio inmaterial de estructura que no puede existir separada de la apropiada materia que la corporeifica. Su contenido es conceptualmente idéntico en todos los individuos, y se expresa mediante la definición por medio de géneros y diferencias. El tal constituye la verdadera "naturaleza" o "esencia" de la cosa, o bien "lo que llegará a ser" una cosa de tal clase. Representa, por así decirlo, el núcleo permanente e invariable del ser individual. En su torno se agrupan los restantes atributos, divididos en propiedades y accidentes. Una propiedad es un atributo que pertenece a todos los miembros de una especie dada, y únicamente a ellos; mas no es una parte de esa esencia; así la capacidad de reír se circunscribe al hombre, pero no le es esencial. Un accidente es un atributo que puede pertenecer a un ente o no, y que también puede pertenecer a entes de otras especies.

Todas estas determinaciones, esenciales o no, constituyen, en un sentido más amplio, la Forma de la substancia individual en un momento dado; mas la substancia no es simplemente la suma de las mismas. Contiene a la vez un elemento determinado por ellas, un algo desconocido que

posee las cualidades y sufre los cambios que acaecen en la cosa en sí. A tal elemento lo apellidamos "Materia". La Materia y la Forma con todo, son términos relativos. En relación con la naturaleza esencial, la materia de una creatura viva es su cuerpo; mas en relación con los órganos del cuerpo vivo, los tejidos que los componen son materia; en relación con los tejidos, los cuerpos simples son materia; y estos mismos cuerpos son en sí mismos analizables lógicamente en base a los primeros pares de contrario (caliente y frío, seco y fluido) y la materia primordial. La Materia primordial o pura constituye una abstracción del pensamiento, no un modo del ser que pueda existir por sí. El nivel inferior en que la Materia existe es el de los cuerpos simples. El nombre "Materia" es aplicable a todo lo indeterminado, pero capaz de determinación. La historia de esta concepción se remonta, a través de la Dualidad Indeterminada de que habló Platón, al pitagórico "Ilimitado" —la matriz vacía del devenir, a la que dio forma el principio del "Límite" (cap. V, p. 132).

Además, otro dato que nos brinda la experiencia misma es que las substancias individuales comienzan a existir una vez para dejar de hacerlo otra. A los objetos de la Naturaleza, en cuanto distintos de los seres artificiales, se les define en cuanto que son aquellos que tienen en sí mismos una fuente de movimiento o reposo. Una criatura viva nace, alcanza su pleno desarrollo y después deja de crecer, produce otro individuo de su misma especie y finalmente declina y perece. Estos fenómenos no pueden explicarse ni en virtud de las inimaginables operaciones de una inmutable Idea platónica, ni (cual pretendieron los presocráticos) mediante la mecánica interacción de las formas inferiores de la materia. El Estagirita ve la causa motriz en el fin del desarrollo, esto es, en la "naturaleza" específica realizada en cada individuo. En los tipos superiores de criaturas vivas —y lo inferior ha de explicarse por lo superior— la Forma vendrá impresa por el progenitor masculino, en el acto de la generación, sobre una materia que proporciona

la hembra. De su estado latente el germen se desarrolla hasta la plena madurez, estadio que señala la capacidad de reproducir esa Forma en otro individuo. De esta suerte, el círculo empieza otra vez, al actuar la perfección o "fin" de un individuo como el "comienzo" de otro. La "causa final" y la "causa motora" coinciden con la "causa formal".

Al impulso de la vida, manifestado en el crecimiento del organismo vivo desde el germen a la perfección, se le atribuye en algunos pasajes el impulso del deseo dirigido a tal fin, análogo al deseo del artista de producir en su material la forma que tiene ante los ojos de su espíritu. Empleando un lenguaje personificador, diríamos que la "Naturaleza" trabaja para un fin. Mas la "Naturaleza" no es un alma, capaz de deseo o de propósito, sino meramente un nombre colectivo para designar las naturalezas de todos los seres naturales. La personificación es únicamente un artificio literario, expresión del hecho dado de que el desarrollo de un embrión vivo sigue una pauta definida, la cual parece estar predeterminada: puede desarrollarse en la Forma específica de su propia clase y en ninguna otra. Este hecho resulta aptamente concebido, mas no explicado, mediante la analogía del propósito consciente; pues el sistema peripatético no admite ni un Creador ni un Alma del Mundo que pudieran ser sede de propósitos tales.

El mismo hecho se expresa asimismo al decir que el embrión tiene el poder de evolucionar hasta su perfección destinada, o que es "en potencia" lo que más tarde será en acto. En relación con los procesos del devenir y el cambio, el Acto (*energeia*) y la Potencia (*dynamis*) se corresponden con la Forma y la Materia, y son parejamente términos relativos: lo que en acto es bronce en potencia será una estatua. Mas el concepto de potencia es abstruso. El vocablo *dynamis* es el substantivo que corresponde a verbo auxiliar "poder", y cubre diversos significados: (1) la mera *posibilidad* de todo aquello que puede ser o no ser; (2) la *capacidad* de sufrir un cambio de cualidad, cantidad o locomoción; (3) la *existencia potencial* de algo que pueda evolucionar

hasta llegar a ser; (4) el *poder* de efectuar un cambio, la *facultad* de producir algo o de manifestar una actividad. Por su parte, la voz *energeia* posee los sentidos correspondientes: (1) realidad, (2) actualización, (3) acto, (4) actividad. Tales ambigüedades celan a veces una confusión, y muy a menudo oscurecen el pensamiento. Por vía de ejemplo: ¿qué se pretende al aseverar que la semilla es "potencialmente" un árbol? En relación con el árbol adulto, la semilla es materia, mas no, de seguro, pura materia capaz de cualquier determinación. Tiene, si nada lo impide, la capacidad de llegar a ser un árbol; y tal capacidad habrá de deberse a la Forma en acto que ya posee, a saber, ciertas propiedades que confinan su desarrollo según el curso que concluirá en esa perfecta Forma de su propia especie. Mas esto no es todo; una inerte pieza de bronce posee las propiedades en acto que la capacitarán para convertirse en una estatua, pero nunca se hará estatua ella sola. La semilla, en cuanto objeto natural, debe poseer "una fuente de movimiento en sí misma", esto es, una fuerza que la llevará a su culminación. No obstante, aunque "poder" es uno de los significados del vocablo *dynamis*, esta fuerza motora no reside en la materia, sino en la Forma específica. Por lo general, se afirma que la "causa motora" es la Forma específica en cuanto que ésta efectivamente existe en el progenitor plenamente desarrollado; mas, en el acto de la generación, al transmitir esta Forma a un nuevo individuo, ese poder o fuerza ha de transmitirse también. De aquí que digamos que la Forma específica, portadora de tal fuerza, existe ya en la semilla y, como no lo hace en plena realidad hasta que el nuevo árbol no haya crecido, se postulará que existe "potencialmente", y se concebirá como contenedora de un poder latente, cuya energía afectará su desarrollo. Finalmente, cuando la actualización de la Forma es ya completa, esa "primera entelequia" viene dotada de facultades, que más tarde se expresarán en las actividades o funciones de la vida, cuales son la nutrición y la reproducción.

En el análisis recién transcrito nos percatamos de que la voz *dynamis* se ha deslizado por el espectro de todas sus significaciones. Todo ello es antes una descripción que no una explicación de la misteriosa fuerza de la vida, cuyas operaciones presenciamos pero somos incapaces de explicar. Característico de Aristóteles es la noción de que tal fuerza reside en la Forma específica, la cual se aporta, en ininterrumpida sucesión, de un individuo perecedero a otro. Su mérito estriba en la cautela con la que rehúsa rebasar los hechos observados de la vida para buscar una "explicación" en forma de hipótesis inverificables e insuficientes. De otra parte, las Formas específicas, consideradas en cuanto eternos e invariables constituyentes del orden natural, son un legado metafísico de Platón, herencia en la cual va comprendido el dogma de que el orden natural carece en sí mismo de principio y de fin. Una nueva especie no puede crearse o "evolucionar" de otra especie; si bien, cuando una especie se extingue, el mismo orden natural tendrá, de acuerdo con los principios de Aristóteles, que salir malparado; mas ésta es una consecuencia que nunca se planteó.

Los conceptos de Materia y Forma, Potencia y Acto, ilustrados arriba en su aplicación primaria a los seres vivientes, se emplean como llaves maestras que den cuenta de todos los fenómenos. A fin de trocar la Forma en causa motriz en el ámbito de los productos artificiales, se postulará que la Forma de una estatua preexiste en el espíritu del escultor y que aguijona el deseo tendente a su realización. A la materia la mueve la herramienta; a la herramienta las manos del artífice; a su vez, esas manos son guiadas, de la manera adecuada, "por su conocimiento del arte y por su alma, en la cual mora la Forma" (730 b 11). En el análisis de cambios que no sean la generación de las substancias —los cambios de cualidad, de cantidad y de situación espacial— los mismos conceptos se emplean; y al movimiento generalmente se le define como "la actualización de lo potencial". En este contexto la materia desempeña el papel

del sujeto que sufre los cambios y permanece tal a través de ellos. Aristóteles intenta resolver el vetusto problema de cómo es posible que el ser provenga del no-ser, haciendo observar que la Forma (*A*) no puede proceder sencillamente de su privación (*no A*), sino únicamente de la privación de un substrato (x) que ya en potencia posee la nueva forma. Incluso en el caso de la locomoción, Aristóteles habla de la "materia local", la cual se ubica, fuera de la materia presupuesta en otros tipos de cambio, en la capacidad de rotación que aparece en las esferas celestiales. Tras ésta, se encuentra la "materia inteligible" o extensión espacial, y, más allá, la "materia primordial". En el mundo conceptual, al género se le llama "materia" en relación con la especie, la cual posee un grado de determinación superior. Mal puede pues, Aristóteles defenderse de la acusación de haber empleado conceptos de tan pasmosa ambigüedad principalmente para lograr que su sistema semejase más completo y coherente de lo que en realidad es.

VII. Los objetos y los métodos de la ciencia

La creencia, legada por Platón, en la Forma específica indivisible en cuanto núcleo de la realidad, portaba consigo el antiguo problema de la relación entre los objetos universales del conocimiento y los seres particulares que en el tiempo existen. Aristóteles se atuvo a la doctrina de que únicamente lo universal puede ser objeto de conocimiento y definición. Con todo, los seres más reales del mundo, de este mundo, no son universales, sino substancias individuales, habida cuenta de que se ha negado ya la independiente existencia de las Ideas platónicas. Cuando de esta manera se transfiere la Forma específica desde el mundo inteligible a la existencia en acto en la materia sensible, lo que se gana en realidad substancial se pierde en virtud del peligro, aparente ahora, de que esa materia sensible pueda no ser cognoscible. Si la Idea platónica es un universal,

puede ser conocido; mas no puede existir; si existe, será un individuo, y no podrá ser objeto de conocimiento. Sin embargo, la Forma aristotélica está abierta al mismo dilema. El mundo revelado a la experiencia consiste en existentes individuales. Si los tales constituyen lo real, y el individuo es efectivamente incognoscible, el problema de hallar objetos reales para el conocimiento, problema al que la Teoría de las Ideas parecía haber encontrado solución, semeja ahora insoluble.

Por otra parte, si el problema le apareció así a Aristóteles, a nosotros, la realidad de la Forma específica puede parecernos más dudosa aún que su cognoscibilidad. Estas Formas invariables, que son las encargadas de proporcionar solidez al inestable mundo de la mutación heraclitana con una estructura de constante fijeza, se convierten en metafísicos figmentos. La Forma en acto de una substancia individual se postula ahora como la más real de las entidades; mas esta Forma numéricamente diferente de la Forma de cualquier otro individuo, es perecedera; no se transmite a sus descendientes. La supuesta Forma específica que nunca comienza a ser ni nunca deja de ser sino que tan sólo se "actualiza" en individuos nuevos, y existe "en potencia" en el embrión, no es una cosa que en la realidad exista y viaje inmutable a través de una sucesión de individualidades diferentes. Aunque Aristóteles recrimina a Platón el haber concedido existencia independiente a las Ideas, el hecho es que él mismo comete idéntico delito; la diferencia estriba en que hace que su Idea exista en el interior y a lo largo del curso del tiempo y del cambio. Sigue siendo la Idea platónica, con mejores alegatos de cognoscibilidad que de realidad; puesto que retiene lo que es esencial para un objeto de conocimiento, a saber, un contenido determinado, invariable y definible. Tras persuadirse de que la tal existe para siempre en el mundo natural, Aristóteles sigue debatiéndose con el problema sobre cómo lograr que ese objeto de conocimiento sea accesible a la experiencia que penetra en nosotros a través de la puerta de los sentidos.

Éstos nos muestran diferentes entidades, cada una de las cuales tendrá una Forma numéricamente distinta y propia a sí, inmersa en una masa de atributos necesarios o accidentales. Sigue, pues, necesitándose una explicación sobre el modo en que lo universal se extrae de lo particular.

El término aristotélico *Epagoge*, que normalmente se traduce con la voz "inducción", denota mejor un proceso de abstracción. Principiando por la facultad animal de la percepción, "el primer estadio en el proceso que va del sentido al conocimiento es la memoria", o sea, lo que "queda de lo percibido cuando la percepción ha pasado". El siguiente estadio es el de la "experiencia" o el bosquejo, sobre la base de repetidos recuerdos de la misma clase de objeto, de un concepto, esto es, de la fijación de un universal.[13] Parece además que por medio de un proceso similar ascendemos de los juicios particulares a los juicios universales y, de esta suerte, a las primeras premisas (definiciones, axiomas, etc.) de toda la ciencia. Aristóteles reconoce, a través de todos estos estadios, la operación de la facultad platónica de la intuición (*noesis*). En última instancia, esta facultad superior de los seres humanos es la que guía todo el proceso mediante su poder para penetrar en la Idea hasta sus más hondas verdades. La inducción es, pues, "el proceso por medio del cual, tras la experiencia de un cierto número de instancias particulares, la mente aprehende una verdad universal que entonces y a continuación parecerá como evidente. La Inducción, en ese sentido, constituye la actividad de la 'razón intuitiva' ". Se trata de "un proceso no de razonamiento, sino de intuición directa, psicológicamente mediada por una revisión de instancias particulares".[14] En Platón la intuición "recoge" la Idea genérica mediante un examen de la especie; en Aristóteles, también arriba a la Forma específica desde un examen de los individuos; Platón, en verdad, había ya hecho de la intuición sen-

13. Ross, *Aristotle*, p. 54.
14. Ross, Ibid., p. 217, p. 41.

sible de la belleza en el individuo el punto de arranque de la actividad filosófica.[15] En el nivel ínfimo de conocimiento, en la percepción misma, existe un elemento de intuición que aprehende la naturaleza plena del individuo en un acto único e inmediato.

Con las armas de la intuición y la "inducción" de sus objetos universales, la ciencia demostrativa puede proceder a su tarea de probar las verdades universales. Habida cuenta de que la creencia en la realidad primaria de la Forma específica se encuentra en el núcleo de la lógica tanto cuanto de la metafísica peripatética, el propósito típico de la ciencia es el de definir tales Formas y mostrar la razón por la que éstas poseen propiedades que son necesarias, pero no partes de su esencia. La definición, como en Platón, se hace por medio del género y de la diferencia específica; mas Aristóteles no acepta el método platónico del Análisis. Una especie indivisible habrá de ser definida mediante la colección de aquellos atributos que sean comunes a todos los individuos de la especie y, por separado, aunque no colectivamente, compartidos por otras especies del mismo género. Puesto que no podemos examinar a todos los individuos, tornamos al punto al problema de la intuición; y no está claro en qué forma se distinguirán los atributos esenciales de esas propiedades de las que podremos demostrar que necesariamente se derivan de la esencia. La discusión íntegra que Aristóteles verifica de este punto está oscurecida por dos presuposiciones. En primer lugar, toma la estructura existente de la ciencia matemática como modelo de toda ciencia; y en geometría, por ejemplo, la proposición de "tener ángulos iguales a dos rectos" es considerada como una propiedad demostrable del triángulo; mas no es parte de su definición. La segunda fuente de confusión estriba en su creencia en que el silogismo —descubrimiento del que se sentía orgulloso— constituía la estructura común a todo razonamiento, tratando así de vio-

15. Véase supra, p. 207.

lentar los procesos de investigación científica en su molde. El silogismo "perfecto", al que las demás figuras habrán de reducirse, es la figura con una conclusión universalmente afirmativa. Se estima que toda proposición que figure en un silogismo contiene la relación sujeto-predicado, y que el predicado que figura en una premisa ha de ser un término que puede servir como sujeto en la otra. Una explicación del proceso de razonar que se vea sujeta a tales limitaciones será por necesidad distorsionada e incompleta.

Además, cuando el sujeto de la investigación es la causa de una clase de eventos (tal como un eclipse de luna), Aristóteles trata de reducirlo a una investigación que apunte a la definición de un atributo. Así al eclipse se le considerará como un atributo de la luna, y la "causa" (la interposición de la tierra se convierte en el término medio de un silogismo: "pierde su luz" será siempre cierto de un cuerpo que tiene a otro cuerpo entre sí y su fuente de luz; por tanto, "pierde su luz" es verdadero de un eclipse de luna. Esto puede reformularse en una definición: el eclipse de la luna es la pérdida de luz sufrida por ella al interponerse la tierra. Aristóteles, empero, no imaginó que las causas de los eventos pudieran hallarse por demostración. El descubrimiento del "término medio" que asevera la causa se realiza tras un número de experiencias del hecho, por medio de la "instantánea adivinanza" de la intuición. Admite, pues, que la formulación silogística ni siquiera prueba que la causa que hayamos adivinado sea la verdadera causa. Lo que subyace a estas contorsiones lógicas es la convicción de que la "causa" de un ente o de un acontecimiento se halla en su naturaleza esencial o Forma. Aristóteles se mantuvo fiel a la tradición según la cual el fin de la ciencia estriba en indagar la "naturaleza de los seres" y no en postular leyes de sucesión entre los fenómenos. Por tanto, la relación de causa y efecto se ve reemplazada por las nociones de Forma y Materia, o potencia y acto. Un efecto es algo en potencia actualizado por su causa, o la "Materia" de una cierta clase

determinada por una cierta Forma. La Materia individualiza, pues, la Forma, la cual es de por sí universal.

El método de la definición mediante los criterios de género y diferencia específica implica la aceptación de la jerarquía platónica de las Ideas, la cual se extiende hacia arriba desde la especie indivisible, a través de las clases intermedias, hasta los géneros superiores, los cuales deberán ser simples e indefinidos. El género y las clases intermedias están menos determinados que las especies inferiores y, por ende, se relacionan con ella en cuanto "Materia"; cada diferencia añade un elemento de forma. De esta manera, al ascender hacia los géneros superiores, no nos avecinamos, como suponía Platón, a la causa última de toda existencia, sino que retrocedemos más lejos incluso de la realidad primaria del ser concreto. Los géneros superiores aparecen idénticos con las "categorías" que hacen acto de presencia doquiera que busquemos en los escritos aristotélicos, pero que en ningún lugar hallamos formalmente deducidas. Así se discute la autenticidad del tratado intitulado precisamente las *Categorías*. Éste contiene la famosa lista de diez: substancia, cualidad, cantidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción y pasividad —aparentemente un inventario de las últimas clases de cosas designables con palabras. Esos son los términos a los que arribamos cuando apuramos hasta el último estadio la demanda sobre qué *es* cualquier cosa nombrable. Mas las tales se hallan en el más lejano confín con respecto a la realidad de la substancia individual. Si queremos hallar algo que tenga el rango de una clase superior de realidad, habremos de buscar en otra dirección. Allí hallaremos ciertas Formas que postularemos sin Materia, aunque todas ellas son individuales. Las tales son: la Razón activa en el hombre, la cual carece de órgano corpóreo, pero es eterna, inmortal o "divina" y penetra en el cuerpo "desde afuera"; las Inteligencias que mueven las Esferas; y Dios, el Primer Motor. La divinidad de la razón activa constituye un dogma heredado de Platón y del pensamiento religioso anterior a él. De las

Inteligencias y de Dios se requiere una explicación del movimiento universal. Dios mueve directamente el Primer Cielo; las restantes esferas, al poseer diferentes mociones son movidas por Inteligencias inmateriales subordinadas.

VIII. Cosmología

El universo aristotélico es un sistema de esferas concéntricas, con la tierra en reposo en su centro, y en el exterior, el "Primer Cielo" de las estrellas fijas. Las esferas matemáticas, imaginadas por Eudoxo y Calipo para dar cuenta de los aparentes movimientos del sol, de la luna y de los cinco planetas entonces conocidos, se convierten en Aristóteles en un mecanismo de esferas realmente giratorias, cada una de las cuales se mueve por contacto de la siguiente esfera a ella interiormente colindante. El número de esferas sublunares se elevó a 55. Los cuerpos celeste están compuestos por un quinto elemento, incapaz de todo cambio excepto el del movimiento circular.

La existencia de Dios se deduce de la eternidad del mundo y del movimiento. Es necesario, y suficiente, suponer una eterna fuente de movimiento; pero ésta tendrá que ser inmóvil. Ya en su tratado *Sobre la Filosofía* Aristóteles había postulado que Dios es incapaz de cambio; él no es un alma, o un creador, y ni siquiera sabe de la existencia del mundo; la actividad en la cual emplea su vida no puede ser otra que la de la contemplación intuitiva, sin que medie elemento alguno de deseo o acción. Dios carece de partes y de magnitud; y aunque en algún lugar se afirme que mora fuera del universo, lo cierto es que no puede habitar realmente en el espacio. Puede ocasionar movimiento únicamente en cuanto causa final u objeto de deseo que mueve sin ser él mismo movido. El sujeto de ese deseo ha de ser presumiblemente el alma que anima el cuerpo del Primer Cielo; mas la operación de las Inteligencias se deja en la oscuridad. El Dios aristotélico detenta así una posición

análoga a la del Bien en la República platónica; y su eficacia sigue siendo ilícitamente imaginada no sólo como hontanar del movimiento mecánico propagado a través de las esferas, sino también como una atracción a la cual la vida responde con su misterioso impulso por alzarse de la potencialidad de la Materia a la actualidad de la Forma. La tendencia a pensar de esta manera se evidencia en aquellos lugares en los que la Naturaleza personificada lucha por alcanzar la perfección. Mas, como hemos visto, el sistema no admite ninguna alma en la Naturaleza que pudiera ser la sede de tal deseo. La mente aristotélica se encuentra aún sitiada por las doctrinas platónicas del Bien y del Eros; mas su Dios es el objeto de un deseo para el cual no cabe sujeto alguno. Un sorprendente rasgo de esta cosmología estriba en la distinción entre las regiones celestiales y la zona sublunar, a la que se confinan todo devenir y todo cambio, salvo el de la locomoción en círculo. Aparecen aquí los cuatro elementos, los cuales, en cuanto objetos naturales, "contienen en sí mismos fuentes de movimiento" y manifiestan en su tendencia a moverse hacia sus lugares naturales en cuatro esferas —noción que se remonta a Anaximandro (cap. V, supra, p. 116). Cada uno de los elementos contiene dos de las cualidades primarias (caliente, seco, frío, fluido), cuya interacción explica la transformación de los elementos entre sí y la producción de naturalezas intermedias mediante la combinación. Los elementos son la causa material de la generación de las substancias. La causa eficiente, como hemos visto, reside en las Formas específicas; mas la alternancia de nacimiento y desarrollo, vejez y muerte, en la vida de las criaturas individuales se debe al rítmico acercarse y alejarse del sol en su curso anual, lo que causa transformaciones de los elementos y las alternantes estaciones de calor y frío, sequedad y lluvia. El tratado *Meteorológicos* contiene un ulterior estudio de las combinaciones y mutuas influencias de los cuatro elementos, y versa sobre los fenómenos "meteóricos" de la región sublunar.

La Biología es la rama de la ciencia en la que los conceptos característicos del Estagirita cuadran mejor, y los tratados que compuso sobre historia natural son aún fuente de admiración a los ojos de los hombres de ciencia que los conocen. Contienen ésos una amplia colección de observaciones pertinentes a la estructura y costumbres de unas quinientas especies animales. La teoría de la clasificación se lleva así a un extremo allende el cual hemos de esperar, se dice, a Linneo para constatar un avance. El principio observado al explicar la Naturaleza orgánica es teleológico, en el sentido de que el proceso por el que un organismo y sus partes llegan a ser se explica en razón de la Forma de la criatura perfecta –"el devenir lo es a tenor del ser"– y a la Forma misma se la explica en virtud de su función o "actividad". No pueden explicarse los fenómenos atendiendo a un casual juego de causas mecánicas, aunque éstas pueden bastar para producir algunos caracteres que no son esenciales. Esta teleología no cuenta, empero, con una firme base metafísica; se trata de un mecanicismo invertido, impotente a la hora de mostrar cómo el principio puede ser engendrado por el fin.

La historia natural se corona en la Psicología, puesto que esta ciencia tiene por objeto la Forma específica, el vehículo de la vida. Lo que hasta aquí se ha estudiado morfológicamente, como estructura característica de una especie, se contempla ahora como la esencia viva incorporada en el individuo e informadora de las partes materiales. No es otra cosa sino el alma, la cual se relaciona con un cuerpo orgánico de una cierta constitución de similar modo que la Forma se vincula a la Materia. De esta manera, alma y cuerpo constituyen dos aspectos inseparable de la misma entidad, y el alma es definida como "la primera entelequia (o ser en acto) de un natural cuerpo orgánico", siendo el segundo o ulterior ser en acto las actividades que éste muestra en la vida normal. Este interesante enfoque de las

relaciones entre el alma y el cuerpo obvia la dificultad que se presenta cuando alma y cuerpo, o espíritu y materia, se conciben como entidades de diversos órdenes, cuya interacción es menester explicar. Todos los fenómenos físicos que acaecen en las plantas y los animales generalmente van acompañados no sólo por mutaciones fisiológicas; sino que éstas constituyen los aspectos formales de esos procesos materiales. La ira, por ejemplo, es en el plano de lo físico un ardor de la sangre; en el plano mental, un deseo de venganza. El aspecto mental proporciona a este fenómeno la Forma de la ira, la cual distingue esa mutación física de otro ardor que pudiera ser conseguido en la sangre de forma mecánica, mediante la aplicación del calor. Ninguno de los dos aspectos puede llamarse, en el sentido moderno del vocablo, la causa o el efecto del otro; cada uno de ellos constituye una "causa" en el sentido aristotélico, formal una, material la otra. De suerte que el psicólogo, al intentar una definición de la ira, deberá mencionar las dos. Se sigue de tal definición del alma que ninguna individual podrá existir separada del cuerpo que la tal le informa a éste desde el momento de la generación hasta el de la muerte. De otra parte, el alma humana contiene un elemento, la Razón activa, del que se postula que es Forma pura, horra de órgano corpóreo, y que existe eternamente. Ésta no es otra cosa sino aquel "verdadero yo" en el que Sócrates había creído y del que Platón sostenía que constituía la parte racional del alma, cuya impersonal memoria contenía todo conocimiento de la realidad. En Aristóteles, como en Platón, el alma es inmortal o "divina" y no incluye ese elemento de la personalidad que distingue a un individuo de otro. En más de un pasaje de la *Ética* Aristóteles lo llama explícitamente el "yo".[16]

16. *Ética a Nicómaco* X, 7, 9: "Ésta (la Razón) parecería asimismo ser cada uno de los hombres, pues que la tal constituye la más autoritativa y mejor parte de cada uno. Parecería, pues, extraño que escogiera no la vida de su propio yo, sino la de algún otro ser... La razón, más que ninguna otra cosa, *es* el hombre" (Ross). Cf. también IX, 8, 6.

Conforme la vida asciende en la escala de la Naturaleza, sucede que unos niveles del alma se superimponen a otros. La forma inferior de la vida, en el mundo vegetal, consiste en las facultades de nutrición y reproducción. A ellas se une en los animales la vida sensorial, la cual comprende la sensación y la percepción, los sentimientos de placer y de dolor, el deseo y el movimiento consiguiente, y, al menos algunas rudimentarias emociones. En su aspecto fisiológico, la percepción sensorial comprende la asimilación del órgano a las cualidades percibidas, objetivamente existentes. Esta "recepción de la Forma sin la Materia" tiene su aspecto mental en la consciencia de la cualidad. La imaginación (*phantasia*) es esa facultad que conserva las imágenes de los anteriores objetos de la percepción, sobre los que descansa la memoria —el acto complejo de reconocer una imagen en cuanto tal imagen de algún objeto pasado. La imaginación desempeña asimismo un papel activo en la libre imaginería mental y en el sueño.

Como añadido a estas facultades animales, el hombre posee la Razón, la cual le capacita para el pensamiento y la acción moral. Esta facultad, aunque puede existir y ejercitar su actividad de pura contemplación desvinculada del alma mortal, se combina con el alma durante la existencia en tal manera que su actividad penetra las funciones inferiores. Incluso en el nivel de la percepción, mientras los sentidos reciben únicamente la Forma de las cualidades sensibles, la Razón, por Medio de su peculiar poder de intuición, aprehende la naturaleza esencial del individuo. Recibe de esta manera la "Forma inteligible" de la especie indivisible, en un acto inmediato que ocupa un tiempo indiviso. Se nos dice otra vez que la Razón "piensa las Formas *en* las Imágenes" que, mantiene Aristóteles, le están presentes a la mente en todo pensamiento. La Razón tiene de esta manera idénticas funciones que las que le asignara Platón: constituye ese poder que aprehende las realidades primarias. Aristóteles finalmente bosqueja su distinción entre Forma y Materia, acto y potencia, dentro de la Razón

misma: existe una Razón activa y otra pasiva. Algunas de sus expresiones sugieren que, al igual que Platón y la parte racional de la que él hablaba, dotada de memoria impersonal, la Razón activa está siempre en posesión de toda verdad, la cual recupera en un acto de reconocimiento. En el proceso del aprendizaje, el conocimiento en potencia se troca en conocimiento en acto. Ello parece una traducción en términos peripatéticos de la teoría platónica de la reminiscencia. A Aristóteles, sin embargo, le estorba su convicción de que los objetos del conocimiento existen en el mundo físico, de suerte que las Formas inteligibles han de pasar al alma por medio del canal de la percepción sensorial y de la imaginación, y ser recibidas de estas fuentes por la "Razón pasiva". La oscuridad de esta parte de su psicología se debe quizás a su necesidad de combinar esta doctrina con una concepción de la Razón y del conocimiento que era más platónica que lo que él mismo estaba dispuesto a admitir.

X. Ética y política

La teoría aristotélica de la ética viene dictada, no menos que otras partes de su filosofía, por su doctrina central de la Forma específica. El primer objeto de la indagación ética estriba en descubrir el bien o causa final de la existencia humana. Conclusión apriorística es que ello se encontrará entre las actividades de la Forma específica humana, o de su naturaleza esencial, que la Psicología había identificado ya con su alma. Ese "bien para el hombre" o la felicidad (como concordamos en llamarlo) ha de consistir en alguna actividad del alma, en la cual su naturaleza peculiar encuentra su realización más plena. Todas las demás especies poseen un correspondiente "bien"; pero el empeño del hombre es el de realizar su propia naturaleza. El moralista, sin embargo, no puede admitir que todas las actividades de la vida son buenas en sí mismas o que constituyan

fines éticos. La única investigación que el Estagirita nos ofrece sobre el significado de la voz "bien" (*Ética Nicomaquea* I, 6) es confusa y contradictoria; mas reconoce que algunas cosas son buenas en sí mismas y tales que es menester desearlas, independientemente que sean o no sean objeto del humano deseo. Sostiene además, con Sócrates y Platón, que la Razón divina o "verdadero yo" detenta el poder de discernir lo que es realmente bueno, y siempre lo "apetece"; su juicio constituye la única guía y como tal es infalible. La felicidad, entonces, habrá de consistir en actividades reconocidas por esta facultad como buenas en sí mismas. De esta manera, Aristóteles describe tales actividades como aquellas que están "de acuerdo con la virtud (rectitud moral)", añadiendo (sin justificación aquí) lo que sigue: "O, si existen varias virtudes, de acuerdo con la mejor y más perfecta". Sin embargo, puesto que la bondad o la excelencia de cualquier cosa es esa condición que la capacita para funcionar bien, la virtud puede definirse igualmente en términos de actividades buenas. Se trata de un estado del alma del cual resultan las actividades buenas, y que será análogo a la salud corporal (*Ética Nicomaquea* II, 6, 1-3).

La naturaleza del hombre se complica por la presencia en su alma de la Razón divina —esa parte que "posee un principio racional (*o* regla)", merced a su poder de percibir de manera inmediata e infalible lo que es bueno y de "apetecerlo". En la conducta moral buena o mala —actividad peculiar al hombre, puesto que ni Dios ni las bestias inferiores son capaces de ello— la operación de la razón se combina con el mecanismo instintivo de la acción, a saber, el grupo de facultades que compartimos con los brutos: la sensación, la percepción, los sentimientos de placer y dolor y los consiguientes deseos y movimientos. Los deseos de esta parte, cuando se la deja sola, tienen como objeto propio el placer, o "lo que parece bueno"; puesto que no posee un principio racional, esta parte del alma no puede distinguir los placeres buenos de los malos. En el hombre, sin

embargo, las facultades inferiores están interpenetradas por la razón, y de aquí que esta zona de la psique sea conducible a esta última. En el carácter perfecto, la armonía es completa; mas existen tipologías menos perfectas, en las que aún aparece un conflicto entre motivos superiores e inferiores; los llamaremos "caracteres templados" o "destemplados" de acuerdo con la prevalencia de unos u otros. En el vicio perfecto, la batalla ha sido ganada por la naturaleza inferior. La virtud moral se adquiere merced al hábito. Los niños son todavía irracionales y la conducta que sus progenitores racionales estiman justa les es impuesta desde el exterior. A medida que el hábito de actuar en ciertas maneras queda fijado y la Razón se desarrolla, la conducta se vuelve virtuosa en el pleno sentido del término: además del obrar en base a un hábito plenamente formado, el agente es asimismo consciente de la naturaleza de la buena acción y obra de acuerdo con su propia opción deliberada. Ahora lo gobierna ese principio racional que existe dentro de sí. Los fines de la acción quedan intuitivamente determinados por la Razón, y Aristóteles se expresa como si este proceso de pensamiento no comportara deliberación alguna acerca de los relativos valores que corresponden a metas a su vez alternativas. La deliberación consiste únicamente en el proceso de pensamiento de esa cadena de medios que encaminan a un fin, y el objeto de la "opción" es el primer eslabón de esa cadena —un acto, esto es, que podremos al punto realizar. La opción implica de esta suerte, una decisión que la deliberación alcanza, que afirma el deseo y que aboca a una correspondiente acción. Sobre la cuestión del libre albedrío Aristóteles no se pronuncia con claridad.

La renombrada doctrina de que la virtud constituye un estado medio entre dos vicios, de exceso y de defecto, se deriva de la analogía médica de la salud, en cuanto mezcla "proporcional" o equilibrada de cualidades físicas contrarias, las cuales pueden ser contravenidas por excesos extremos de calor o de frío, de sequedad o de humedad, etc.

Esto constituía en sí mismo una aplicación de la doctrina pitagórica de la "bondad" en cuanto debida a la imposición de lo Limitado sobre lo Ilimitado (cap. V, supra, pp. 127-128). En la virtud moral el factor ilimitado es la emoción, la fase afectiva del mecanismo instintivo. Se sostiene así que la emoción varía en grados de intensidad, fisiológicamente consiste en realidad en un cambio acaecido en el depósito de una cualidad en dirección a uno u otro extremo. Ese hábito que es la virtud o el vicio constituye, desde este punto de vista, un cierto estadio de esa escala que determina la intensidad de las reacciones emotivas. Si se establece demasiado arriba o demasiado abajo, la reacción será habitualmente demasiado intensa o carecerá de intensidad. El estado intermedio, el cual será "relativo a nosotros" (o sea, que variará en algún grado con las diferencias de temperamentos) es la virtud. Frente a esta teoría se alzan evidentes objeciones; mas la doctrina del estado intermedio ha atraído más atención de la que en realidad merece, y el mismo Aristóteles reconoce que las diferencias cuantitativas de la emoción constituyen únicamente un factor a la hora de determinar una conducta recta. De modo que, concluye, es menester que "obremos por razones justas en el tiempo justo, hacia la persona justa y con la justa meta". Bajo todos estos condicionamientos, la Razón del hombre virtuoso constituye la sola e infalible guía de lo que demandará cada ocasión.

Después de un largo y particularizado análisis de cada una de las virtudes morales Aristóteles pasa a versar sobre las virtudes intelectuales de esa parte racional del alma. Las tales pertenecen a dos principales apartados: la sabiduría teorética y la sabiduría práctica. La primera incluye el conocimiento científico de la verdad necesaria, la intuición de los primeros principios y la demostración. La forma suprema de actividad no es el razonamiento discursivo o el descubrimiento de la verdad, sino la contemplación de ésta cuando ya se posee —la única actividad que le es posible a Dios o a la Razón descorporeizada. La vida del filósofo

tiene resabios de este modo de consciencia, que hace suyo todo atributo de bienaventuranza y corresponde a la definición de felicidad en cuanto esa actividad del alma que concuerda con las mejores y más perfectas virtudes. La tal es, empero, una actividad antes divina que humana, puesto que la parte animal de nuestra naturaleza no tiene en ello mando alguno. Por consiguiente, el "bien" o la felicidad del hombre en cuanto ser compuesto estriba en esa otra forma de actividad a él peculiar, a saber, la conducta moral. Ésta comporta la virtud intelectual inferior de la sabiduría práctica, ejercitada por la Razón en su control sobre la naturaleza instintiva. A pesar de que Aristóteles critica la aseveración socrática según la cual "la virtud es conocimiento (o sabiduría)", en realidad la acepta en substancia; puesto que afirma que todas las virtudes morales son una y que las tales no pueden existir aparte de la sabiduria práctica, ni la sabiduría práctica desgajada de ellas.

La *Ética Nicomaquea* se abre con un cuadro de la actividad humana dividida en diferentes "artes", cada una de las cuales posee su fin determinado. Algunos de esos fines son únicamente medios para servir a fines propios de las artes superiores; a la cabeza de todas ellas está el Arte de Gobernar (la Política), con su fin último, a saber, la felicidad del género humano. De esta suerte Aristóteles recibe el legado platónico de la concepción del Arte de Gobernar como arte soberano, señor de todas las demás ramas de la actividad humana en virtud de su conocimiento del bien y del mal. La Ética, que define el fin supremo e indica el modo de alcanzarlo, es "en algún sentido" esa misma ciencia o arte; y el tratado sobre la Política, o sea, el estudio del hombre en sociedad, le sigue inmediatamente. Consiste éste en una colección de escritos que nunca fueron sistematizados en un todo consecutivo. El estrato más antiguo bien podría ser la teoría del Estado Ideal, habida cuenta de que ésta es la más próxima a la tradición platónica; las partes siguientes están enriquecidas por la laboriosidad de Aristóteles y su escuela, demostrada en la compilación de estu-

dios de 158 constituciones helenas. De éstas sólo la *Constitución de Atenas* ha llegado a nosotros. Sobre doctrinas políticas se versará en otro lugar.

El *corpus* aristotélico queda así completado con los tres libros de *Retórica* y el fragmento que sobrevive sobre la *Poética*.

XI. La escuela peripatética de Atenas

Tras la ascensión al trono de Alejandro (336 a. de C.), Aristóteles, que contaba entonces con cincuenta años de edad, regresó a Atenas. En la Academia Espeusipo había sido sucedido por Jenócrates en el 339. El Estagirita alquiló unos edificios situados en las inmediaciones de la urbe, en el bosque de Apolo Liceo y allí fundó una escuela rival. El apodo "peripatético" se derivó de los paseos (*peripatoi*) en los que el maestro enseñaba filosofía con sus discípulos. Allí se recogió una rica biblioteca, con mapas y un museo de objetos para ilustrar las clases. Aristóteles versaba sobre los temas más abstrusos por las mañanas; y por las tardes ofrecía conferencias públicas a un público más amplio. A la vez, se ocupaba de revisar y complementar los escritos del anterior período, y de organizar la investigación. Con ello ocupa un lugar señalado entre los creadores de un nuevo tipo de ciencia de la observación y la descripción, recopilando datos de historia humana y natural, descripciones de animales, plantas y minerales, materiales con destino a una cronología de los vendedores en los juegos píticos y los festivales dionisíacos de Atenas, estudios de 158 constituciones e innumerables monografías menores. La primera historia de la ciencia fue compuesta por Teofrasto, Eudemo de Rodas y Menón, quienes respectivamente se ocuparon de física y metafísica, de matemáticas y de medicina.

Un pasaje de la introducción al tratado de las *Partes Animalium* (I, 5) nos informa de que los jóvenes acostum-

brados al estudio de las ideas abstractas y de la retórica formal no eran fácilmente atraídos por las investigaciones anatómicas sobre gusanos e insectos.

> Quédanos por tratar sobre la naturaleza de las criaturas vivas, sin omitir nada (en la medida de lo posible) por alta o mezquina que sea su dignidad. Pues que incluso en el caso de las bestias, en la contemplación de aquello que es desagradable a los sentidos, la Naturaleza, que las creó, brinda empero extraordinario deleite a quien con temple filosófico es capaz de comprender las causas. Hallamos placer cuando contemplamos representaciones de tales seres, pues que a la vez nos percatamos del arte del pintor o del escultor que los fabricó, y sería extraño y sinsentido que la contemplación de las obras de la Naturaleza misma no nos proporcionara una satisfacción aún más intensa, cuando descubrimos sus causas. De esta manera, la consideración de las formas inferiores de la vida no debiera excitar en nosotros esa repugnancia propia de los niños. En todos los seres naturales existe algo que nos mueve a maravilla. Narra la conseja que cuando unos forasteros que deseaban visitar a Heráclito se quedaron perplejos al encontrarle junto al fogón de su cocina él les dijo que pasaran sin más, puesto que también allí había dioses. En idéntico espíritu es menester que nos acerquemos al estudio de toda forma de vida sin melindre alguno, sabiendo que en cada una de ellas una parte hay de belleza y de natura. Pues es ante todo en las obras de la Naturaleza en donde la intención, en cuanto opuesta a la mera casualidad, se manifiesta mejor; y esa forma perfecta que todo cuanto hay, fabricado o nacido, está destinada a realizar lleva en sí la impronta de lo bello.

Esta polifacética actividad se vio bruscamente interrumpida por la explosión de sentimientos antimacedónicos en Atenas a raíz de la muerte de Alejandro en el año 323 a. de C. El antiguo tutor del conquistador fue acusado del habitual delito de impiedad y de esta manera se retiró a la patria de su familia materna en Cálcide dejando la es-

cuela a cargo de Teofrasto. Aristóteles quizás esperaba completar la obra de su vida en una concluyente revisión de sus escritos; pero la muerte le sorprendió al año siguiente, a la edad de 63 años. Tras la muerte de Teofrasto la supremacía intelectual se trasladó desde la Academia y el Liceo a la ciudad de Alejandría.

Lo mejor de la obra de Aristóteles se halla en los campos de la Biología y la Ética, en donde la teleología es más iluminadora que el mecanicismo. Nuestra sumaria reseña de su sistema nos ha mostrado como éste gira en torno a la doctrina, heredada de Platón, de la Forma específica de la especie natural. Es en ese contexto en el que su utillaje de conceptos posee pleno significado. Cuanto más se aleje de ese punto central, tanto menos apropiados se volverán esos conceptos. Cuando trasciende el nivel del organismo vivo y desciende a penetrar la constitución de lo inorgánico, las nociones de Forma y Materia, de acto y potencia, se apuran tanto que ya se pierden en meras distinciones verbales, prácticamente sin sentido si no es para dar lugar a ilícitas asociaciones con el uso que les es propio. Su obra es inferior a la de los atomistas, cuya fuerza estribaba precisamente en ese punto, mientras que su debilidad consistía en que rebajaban los fenómenos de la vida al nivel de lo inanimado. También cuando asciende de la esfera sublunar de la Naturaleza viva a la región celestial donde moran las Inteligencias y el Primer Motor, el Estagirita se convierte en un doctrinario, dispuesto a probar *a priori* que no puede existir sino un mundo y cinco elementos, o que la Tierra debe permanecer en reposo en el centro del universo. Varias fueron las causas que le vedaron alcanzar el enfoque de la ciencia moderna. Para bien o para mal, nunca pudo desembarazarse de la abrumadora influencia de Platón, aunque en la madurez sus proclividades hacia el estudio de los hechos empíricos le llevaron cada vez más lejos de la Academia. A la vez, tenía hacia la tradición un exagerado respeto, fundamentado en la creencia de que de los cataclis-

mos que habían destruido periódicamente a la civilización sobrenadaban fragmentos de la antigua sapiencia, engastados en el pensamiento proverbial o en los apotegmas de los antiguos sabios. Y, en fin, heredó la tendencia pitagórica y académica de estimar la matemática como modelo de toda ciencia, creyendo que la facultad divina de la Razón es capaz de hallar, con infalible intuición, las premisas de todo conocimiento y deducir así la estructura entera de la realidad. Esa fe en la infalibilidad del alma cuando "se retira y piensa sola" había de costar al mundo científico muchos siglos de quimeras y desengaños.

ÍNDICE